د. سعاد الحكيم







ابن كثير

الطبعة الأولى

1411هـ - 1991م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ — ٨٠٢٤٠٧ — ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف: ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب: ٦٣١١/١١٣ تليكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

دندرة للطباعة والنشر


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الأستاذ الدكتور
عبد الكريم اليافي
مفكراً وإنساناً وصديقاً

سعاد

المُقدمة

كالطيور يَرحلونَ ، لا يحبِسُهم زمانٌ أو مكانٌ أو إخوان . . . يرحلون إلى أرضٍ ، إلى وقت . . أرضٍ تكثر فيها التجلّياتُ والتنزلاتُ والفتوحاتُ والمكاشفات ، ووقتٍ تصفو فيه التوجُّهاتُ وتُصافى فيه النَفَحَاتُ[1] . . إنّهم الصوفيةُ ، ترحلُ قلوبُهم في أرضِ اللهِ الواسعةِ طلباً لرزقها الإلَهيِّ ، وأبدانُهم تتبعُ القلوبَ في تغريبِها وتشريقِها . . لهم قلوبٌ ترحلُ كلما آلْتمعَ لها قَبَسٌ من جانبِ الطُّورِ علّها تعود بخَبَرٍ . . بوَصْلٍ . . وإنْ لم يكنْ وَصْلٌ ، فبوَعْد . .

---

(١) يعبر ابن عربي في « ترجمان الأشواق » ،ص ٥٤ عن هذا الموضوع ، فيقول :

رأى البرقَ شرقيّاً ، فحَنَّ إلى الشرقِ ولو لاحَ غربياً لَحَنّ إلى الغَرْبِ
فإنَّ غرامي بالبريق ولَمْحِهِ وليسَ بالأَمَاكِنِ والتُّرْبِ

وابنُ عربي ، شيخُ الصوفيةِ الأكبر ، عاش صوفياً صوفياً حتى الرميم . . جاهد نَفْسَهُ ، وأمَاتَها بأنواعِ الخلواتِ ، أرهقَ بدنَهُ وحلَّلَ تراكيبَهُ بأصنافِ الرياضياتِ ، فاستفاقَ « سرُّ وجودِهِ » عندَ نومِ البدَنِ والنفسِ والحسِ ، وقامَ متهجِّداً ، ومُبصراً يرى من آياتِ ربِّه ما يرى .

وفي دنيا الناس تتلمذَ لكلِّ مَنْ عاصَرَ ومَنْ لم يُعاصر ، مِنْ مشايخَ وعلماء وصوفيةٍ في الشرقِ والغربِ الأسلاميِّ ، ثم آرتحلَ راجعاً من غُربَتِهِ الغَرْبِيةِ إلى دِيَارِهِ الشرقيةِ ، فتركَ الأندلسَ التي فُتِحَتْ في زمنِ الأُمويينَ سكّانِ الشامِ ، وسلكَ طريقَ العودةِ إلى الشامِ . .

وفي الأندلس حيثُ وُلد ، تتلامَحُ سماتُ الشرقِ الشامي في العادات والحضارةِ والعمرانِ ، بحيث أن الشامي إنْ سافَرَ إلى الأندلس ومشى في شوارعها ظَنَّ أنه في دمشقَ ، ولا شك أنه في المقابل لو نَزَل الأندلسيُّ دمشق فإنَّه لن يحسَّ بالغربة بين عمارتِها وناسِها . . وربما كان هذا التشابه بين الأندلس ودمشق هو الذي حَدَا بابنِ عربى إلى الإستقرار في أواخرِ حياتِهِ في دمشقَ ، حنينٌ إلى مسقطِ الرأسِ ، وعودة من الفروعِ والأغصان إلى الجذعِ والساقِ . . .

عـادَ ابن عربي من الغـربِ إلى عمقِ الـوجـودِ العـربيِّ ، عـودةً ملهَمَـةً برؤيـا مناميـة راها . وإن كـانت هذه الـرؤية تعـرّفنـا بسبب رحلتِـهِ إلى الشـرق ، إلا أنّهـا لا تبيّنُ لنـا وجـهَ الحكمـةِ من هــذه الرحلةِ . فما هي الحكمـةُ من هذه الـرؤيةِ ، ومن الـرحلة الناتجـةِ عنهـا ؟ ونقول : لعـل الحكمة : هي ، إن هـذه العودة حفـظت لنا مؤلفات ابن عربي ورُفَاتَه . . فها هي كتبُه ومؤلفاتُه تَتَفَلَّقُ صفحـاتُها بين صَحْبِـهِ وتلامـذتِهِ وعشـراتٍ من الدارسين والنـاسخين والحَفَظَةِ الكاتبين . . وها هو يعيش اليوم بين أهلٍ منطقـةٍ تُعرف بـاسمِهِ في ضـواحي دمشق ، ولا يخلو مَقَامُـه والجامِـعُ الملحقُ به والمـدرسةُ التابِعةُ لـه من المحبّين الزائـرين طَوَالَ سـاعاتِ النهـار . . ومباركـةٌ هذه العودة التي حفظتْ استمرارَ ابن عـربي وبقاءَه حيّـاً في الثقافـةِ الإسلاميةِ فلم تُفْقَـدْ مخطوطـاتُه ، ولم تُهمـل أفكارُه ، ولم يتحـوّل مقامُه إلى آثارٍ يزورها المسافرُ . .

وربمـا لو بقِيَ ابن عـربي في الأنـدلس ، وحيـاتُـه متـزامنـةٌ مـع نهاياتِ الوجودِ العربى فيها . . لَمَا أتاحَ له الزمانُ فسحةً تنتشـرُ فيها كتبُهَ فلا تُفقدَ ، كما أَتَاحَ لابن حزم المتوفي عام ٤٥٤ هـ ، وخاصة أن صفحـاتِ ابن عربي لا تحمـلُ بين طَيّاتِهـا فلسفة اليـونان كـابن رشد ، فلم يكن العالمُ ليهتمَّ بها آنذاك(٢) ، لأن الغربَ يومَهـا كان

(٢) ان شرح ابن رشد على ارسطو فُقِدَتْ أصولُهُ العربية ووجدتْ في ترجماتٍ =

يسعى إلى التنويرِ العقليِّ وإلى كل ما يدعم وجودَ الحسِّ والمحسوس ، وينفر من كلِ فكرٍ ايصوّرُ عوالِمَ غير مرئيةٍ . . ولكن الغرب الحديثَ ، وبعد أن تطورتْ تجربتُه ونَمَتْ ، أحسّ بحاجتِهِ إلى الروحِ ، لتُكملَ بانفساحِها عوالمَ الحسِّ المحدودِ ، ففتحَ من جديد صفحاتِ الشرقِ المطويّةَ ، واهتم خاصةً بالأوراقِ الصوفيةِ . .

وهذا الرفضُ الغربيُّ ومن ثَمَّ الطلب الجديدُ ، هو الموقف الطبيعي لكل مجتمعٍ ، لأن كلَّ مجتمعٍ يطلبُ ما ينقُصُهُ : عند يقظةِ العقلِ بعد سباتِ القرونِ الوسطى يطلبُ العقلَ وكل ما هو عقلانيّ . وعند استواءِ العقلِ على عرشِ الحياةِ الدنيا نراهُ يبحثُ عن روحٍ تنفخُ الدفءَ في رخامِ العقلِ . . ونقول : إن جاءَ الاهتمامَ بالغيبيات والروحانياتِ ـ شرقاً وغرباً . . . قبلَ يقظةِ العقلِ أو في غيبةِ العقلِ فهو اهتمامٌ معرّضٌ لكلِ أنواعِ الخرافاتِ والأوهام ، وأما إذا جاءَ الاهتمامُ بالروحانيات على أرضِ عقلٍ

لاتينيةٍ ، يقول كوربان ص ٣٦١ من تاريخ الفلسفةِ الاسلاميةِ ، إننا لنشير مع المستشرق مونك إلى أنه إذا كان قد وصلنا منَ مؤلفات ابن رشد عددٌ لا بأس به فإننا ندين بذلك إلى الفلاسفة اليهود فقد كانت المخطوطات نادرة جداً . . وربما يرجع السببُ الى محاربةِ « الموحدين » للفلسفة . . وثمة كتبٌ كثيرةٌ مفقودةٌ في أصولها العربيةِ وتُعرفُ تَرجَماتها اللاتينيةُ فقط .

تنوّرَ بالمنطقِ والعلمِ . فهو أعلى مراتبِ الكمالِ الانسانيِّ المعاصِرِ . . ومن أجملِ ما نرى اليوم اهتمامُ عالِمٍ مفكّرٍ عقلانيّ - شرقاً أو غرباً - بالوجدان الصوفيِّ . لأن هذا العاقِل الوجدانيَّ يحققُ ولادةَ الروحِ في بدنِ العقلِ . . وعقلٌ بلا وجدان هو جسدٌ مسوّى لم تمسه روحٌ . .

وهكذا كان يولدُ ابن عربي في الشرقِ العربي كلَ يومٍ ، مع كلِ اهتمام جديد من باحثٍ - سلباً أو إيجاباً ، وإلى اليوم تتقلّبُ وجوهُهُ بين أيدينا ، وكلُّنا يعبِّرُ عنه بما يَرى منه . وهذه محاولةٌ منّي لرؤيةِ الشيخِ الأكبر ، رؤية تتخطى حروفَهُ ومشاهدَهُ وكلَّ ما قَالَهُ ، وصولاً إلى ذاتِهِ وهويَّتِهِ في عالَمِ الصوفية . . رؤيةً لا تفرِّقُهُ إلى أجزاءٍ ، ولا تعشش في تفاصيلَ ، بل تطمحُ بأن تشملَ كلّيتَه وكلّية تجربتِهِ ورؤيتِهِ الصوفيةِ . . رؤيةً تبيّنُ مدى الارتباطِ الحميمِ بين تجربةِ إبن عربي ، أي مشاهداتِهِ وشهودِهِ ، وبين لغتِهِ الجديدةِ .

بكلام آخر ، إن طموح هذا البحث هو أن يكتشف العلاقة بين الحياة وبين اللغة عند ابن عربي . . بين عالمه ورؤيته لهذا العالم وبين لغتِهِ . والواقع ، هو أنني لا أبحث عن نمط علاقةٍ ، لأنني أعلم مسبقاً ومنذ اشتغالي بمعجم ابن عربي ، أن هناكَ تطابقاً تاماً بين تجربته وبين لغتِهِ ، ولكنني أطمح بأن أكتشف من خلال تحليل

الحياة عنده والشهودِ ، القوانين التي تحكم الحياة واللغةَ .

وقد قسمت هذا البحث إلى فصولٍ أربعةٍ :

■ في الفصل الأول أطللتُ بسرعة على مَنْ دَرَسَ لغةَ ابن عربي من السابقينَ .

■ ثم في الفصل الثاني وقفتُ وقفةً لغوية أمام كلماتِ ابن عربي ، الموروثة والجديدةِ .

■ وبعدها خصصت فصلاً ثالثاً درست فيه لغة ابن عربي الموروثةَ ، وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاث فقراتٍ :

I ـ في الفقرة الأولى تكلمت على الحوار اللغوي الصوفي الذي ورثه ابن عربي .

II ـ وفي الفقرة الثانية بيَّنت كيف أن ابن عربي هو وارثٌ للغة ولتجربةٍ .

III ـ وفي الفقرة الثالثة أشرت إلى تطبيع ابن عربي للغة الصوفية التي ورثها .

■ وبعد الفصل الثالث ، يأتي الفصل الرابع والأخيرُ ، الذي خصصته للغةِ ابن عربي الجديدة وعلاقتها بشهودِهِ ، وقد قسمت هذا الفصل الأخير إلى ثلاث فقرات :

I ـ في الفقرة الأولى درست شهود ابن عربي الذي ولَّد هذه اللغة الجديدةَ .

II ـ وفي الفقـرة الثـانيـة حـاولت أن أستخلص تقنيـة ابن عـربي ومنهجَهُ ، فيما أسميته بتحولات اللفظ المفردِ الموروثِ .

III ـ وفي الفقرة الثالثة بيَّنتُ بالمقارنةِ ، أن الاضافة هي الصيغة اللغوية الجديدة عند الشيخ الأكبرِ .

واختتمتُ هـذا العمل بـالإشارةِ إلى دورِ لغـةِ ابن عـربيٍ (*) في مسارِ الفكرِ الصوفي بعدَهُ .

(*) حياة مُحيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ) : كان والد مُحيي الدين ، وإسمه علي بن محمدٍ ، عربيُّ النسب من سُلالة حاتم الـطائيِّ ، أندلسيُّ المولد والنشأةِ ، وكان من أئمـةَ الحديث والفقـه والزهـد والعبادةِ ، وكـان صديقاً لابن رشد فيلسوف قرطبة . . إنتقـل ابن عربي مـع أبيه من مسقط رأسِهِ مرسيـة إلـى إشبيلية ، ولـه من العمر ثمـاني سنواتٍ ، وفيهـا نشأ وتعلَّـمَ ، قرأ القرآنَ الكريم بالسبع في كتابِ الكافي ، على يد أبي بكر بن خلفٍ ، كبير فقهاء إشبيلية ، وبرَز في القراءاتِ ، وحين أتمَّـها أسلَمه والده الى جِلَّـةٍ من رجال الحديث والفقهِ ، فسمع في وقت مبكرٍ ، من ابن زرقونَ ، والحافظ ابن الجدِّ ، وابي الوليد الحضرميّ ، والشيخ ابن الحسن بن نصرٍ . كل هذه العلوم حصّـلها ابن عربيّ ، وهو لم يتجاوز العشرين من العمرِ ، وهو الزمن الذي نلمس فيه توجهه الى الخلوةِ ، والتصوّفِ ، وأحوال القـومِ . والأرجـح أن ذلـك كـان عـام ٥٨٠ هـ. المـوافق ١١٨٤ م . والملاحظُ ، أن تصوُّف ابن عربي ، لم يأتِ ثورة على علومِه السابقةِ ، بل جاء مرحلة متقدمة تتوّج مسلكه الفقهيَّ ، وحياته العقليةَ . وهنا يختلف عن الغزالي ، الذي كان التصوف منقذه من الضلال . . ويمكن تقسيم حيـاة

ابن عربيٍ الى مراحل أربع : (١) مـرحلة التكوين العلمي والعملي في الأندلس ، ثم (٢) مرحلة السياحة في المغرب الاسلاميّ ، فبدأ سياحتـه في بلاد أفريقيـا خارج حـدود الأندلسِ ، ولـه من العمر حوالى الثلاثين سنةٍ ، زار فَاسَ وبجايةَ وتونسَ ، ثم عاد الى اشبيليةَ ومرسيةَ وهكذا . .
ثـم (٣) مرحلة السياحة في المشرق الاسلاميّ ، ويمكن تحديدها مـا بين عامي ٥٩٧ هـ و٦٢٠ هـ . ففي عام ٥٩٧ هـ ، وقد بلغ ابن عربي السابعةَ والثلاثين ، سيرتحل نهائياً الى الشرق إثْر : « رؤيةٍ رآهـا » . وبعد مـروره بتونس ، والقاهـرةِ والأسكندريـةِ ، نجد لـه إقامـاتٍ متقطعـةً في بغدادَ ، وقونيةَ ، وإقـاماتٍ شبـهَ متواصلةٍ فـي مكـة المكرمـةِ ، حيث بدأ تـأليف موسوعتـه الصـوفيـةِ « الفتوحـات المكية » . والتقى ابن عـربي في هذه المـرحلةِ ، شخصيات عـدة بـارزةً ، وحـظيَ بتكـريم ملوكٍ ، وسـلاطينِ زمانِهِ ، فها هو « كيكاوسُ الأولُ » ، يخرج بنفسه لاستقبالِه ، وكلمته هي المسموعةُ ، عند الملك الظاهرِ ، صاحب مدينة حلبَ ، إبن صلاح الدين الأيـوبيِّ ؛ ثـم (٤) مرحلة استقـراره في دمشقَ ، ويمكن تحديـدها بين عامي ٦٢٠ و٦٣٨ هـ . فعندما بلغ ابن عربيٍ الستين من العمـرِ ، كانت شهـرته قـد عمَّـتِ العالم الاسـلاميَّ ، وتنافس الملوك على استقـطابِـهِ ، وتزاحم العامة على بابِه ، ولكن حالته الصحية ألزمته أن يستقرَّ ، فلم يجد أطيب من دمشقَ وأعـدل مناخـاً . وفي دمشق نَعِمَ ابن عربيٍ بـأنواعٍ من التكريمِ . نزل في ضيافـة القاضي مُحيي الدين بن الزكيِّ ، الذي اشتهر بصحبته لصلاح الـدين الأيوبيِّ ، وخـدمه شمس الـدين أحمد الخـوليُّ ، قـاضي قضاة المـالكيةِ . وكـان الملك الأشـرفُ ، إبن الملك العـادِلِ ، يحضر دروسه . . وهكذا عاشَ ابن عربيٍ ، حياة وشّاها التكريمُ ، ورحل عن الدنيا عام ٦٣٨ هـ . تشيّعُـهُ أنـواعُ الحفاوات . وتـرك لنا نحـواً من

مائتينِ وتسعةٍ وثمانينَ كتاباً ورسالةً ، على حد قـوله في مـذكرة كتبهـا عام ٦٣٢ هـ ، أو خمسمـائةَ كتـاب ورسالـة على حـد قـول : عبـد الـرحمن الجامي ، أو أربعمائةَ كتاب على ما يقول الشعرانيُّ . والذي لا يـزال الى اليـوم من كتبه مخـطوطاً ومـطبوعـاً ، يزيـد على المـائتين ، ذكـر منهـا : « بروكلمانُ » ، أكثر من مئة وخمسين عنواناً ، مع التحقق من وجودها .

هذا التعريف بحياة ابن عربي ، مستل باختصارٍ ، من مقدمة كتاب « الاسرا الى المقام الأسرى » نشر المؤلفةِ .

الفصل الأول

لُغَةُ ابن عَرَبِيّ في دِراسَاتِ المتَقَـدمين

الكلُّ وقفَ أمام صفحاتِ ابن عربي وفي أعينِهم صورةً واحدةً . صورةُ إنسانٍ لا يريد أن يُفصِحَ عن عقيدتِهِ الخاصـةِ . ويُبطنُ رؤيـةً لا يستطيعُ التعبيرَ عنها ، خوفَ هجماتِ الشرعيينَ ، إلا رمزاً وكنايةً وتصويراً وتشبيهاً . . والكل يعتقد أن هذا الإنسـان إن فتَّتَ عقيدتَـهُ الخاصة في الاشاراتِ والرموزِ ، فإنّـهُ إنما فعـلَ ذلك انسجـاماً مـع رؤيتِهِ للقرآنِ ، لأنه نَظَر إلى النصِّ القرآنيِّ واعتبرَ كلمـاتِهِ : ظـاهراً يحتاجُ إلى وقفة تأويليَّةٍ . وبالتالي جاءتْ ـ بحسب تصوراتِهم ـ كـلُّ نصوصِ ابن عربي ظاهراً يحجبُ باطناً يظهرُ بالتأويلِ . . .

هذه ، باختصـار هي لغةُ ابن عـربي عند كـلِ الدارسين الـذين تناولوا لغتَهُ . ويمكن أن نستأنسَ فيما يلي ببعضِ الاشاراتِ لنبيّـنَ أن الدارسين لمْ يخرجوا عن هذا الموقفِ إلا لِمامـاً ، كأن يضيفـوا توضيحاً أو تفسيراً أو تعليلاً يبررُ لغةَ ابن عـربي ، ويبررُ استخـدامَه

للرموزِ والاشاراتِ التي تسترُ باطناً يحتاجُ التأويلَ ، وأحياناً كانوا يغمزون بنقدٍ يتلوّنُ خفةً وشدّةً .

*** سيد حسين نصر :**

يقول سيد حسين نصر في كتابِهِ : « ثلاثة حكماء مسلمينَ »[٣] ، إنّ لغةَ ابن عربي في الأساسِ هي لغةٌ رمزيةٌ ، وأنّه يستخدمُ جميعَ أشكالِ الرمزيةِ من الشاعريةِ إلى الهندسةِ والرياضةِ ، وان للرمزيّةِ بالنسبةِ إلى ابن عربي وإلى غيرهِ من الصوفيين أهميةً حيويةً ، ما دامَ الكونُ يخاطُبهم بلغةِ الرموزِ .

ويضيفُ أن كتاباتِ ابن عربي تصوّرُ بوضوحٍ تطبيقَ منهاجِ التفسيرِ الرمزيِّ على القرآنِ الكريمِ ، وعلى الكونِ الذي يقومُ إبداعُهُ على النموذجِ القرآنيِّ . وعلى ذاتِه هو ـ اي ابن عربي ـ التي هي عالمٌ صغيرٌ يحوي كلَ حقائقِ الكونِ .

باختصار يرى سيد حسين نصر ، أنّ ابن عربي يطبّق منهاجَ التفسيرِ الرمزي على القرآنِ والكونِ والانسانِ ، ويعيش في عالمِ رموزٍ ، حيث كل شيء له ظاهر مشهود وباطنٌ هو رمزٌ محجوب خلفَ ستارِ الشكل الخارجي للكلمة والحرفِ .

---

(٣) سيد حسين نصر ، « ثلاثةُ حكماءٍ مسلمين » ، دار النهار ، بيروت ، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

* **محمد مصطفى حلمي :**

ويرى محمد مصطفى حلمي في مقالـه « كنوز في رمـوز »[٤] أن ابن عربي اصطنعَ اسلوبَ الرمز والاشارة لسترِ كنوزِ الأسـرار ، وأن هـذه العلومَ ينبغي سترهـا . ثم يتتبَّعُ تـدعيمَ ابن عـربي لتـرميـزِهِ ومدافعتِهِ عنه بأنَّ منهجَ القرآنِ يحتوي على الاشارةِ والرمزِ .

ويـرى حلمي أن خصوصيـةَ ابن عربي اللغـويـة هي في الـرمـزِ والاشـارةِ ، ولكن هذه الاشـارةَ لا تتمُ بمزاجٍ حـرّ ، بل يحصـرُهـا علم ، يسمّيه إبن عربي : علم الاشارةِ . يقول حلمي ذلك دون أن يشرحَ معنى : « علم الاشارةِ » ، ظناً منه أن عبارة : « علم الاشارة » لا تزيد في معناها عن كلمة : الإشارةِ .

ويقسم حلمي رموزَ ابن عربي المصطنعةَ إلى أربعةِ أنواعٍ هي : الـرمز الانسـانيُّ ، والـرمـز الكـونيُّ ، والـرمـز العـدديُّ ، والـرمـز الحَرْفيُّ .

ثم يقـدمُ نصوصـاً لابن عربي تتـلامحُ فيهـا كنوزُهُ المخبـوءَةُ في الرموز . ونكتفي هنا بإيرادِ عناوينِ النصوص وهي : كنوزٌ عـرفانيّـةٌ في رموزٍ بحريةٍ ونهريةٍ ، كنوزٌ إلَهيةٌ في رموزٍ عددّيةٍ ، كنـوزٌ نوريـة محمديةٌ في رموزٍ حَرْفِيَّةٍ نباتيّةٍ .

---

(٤) البحث منشور في الكتاب التذكاري ، محيي الدين بن عربي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٩ ص ص ٣٥ ـ ٦٦ .

باختصار ، نرى حلمي مأخوذاً بالرموز التي استخدمها إبن عربي ، ويعتبرُ أن خصوصيتَهُ اللغويّةَ تكمنُ في استخدامِهِ لرموزٍ أمثال : النهر ، والبحر ، والنور ، والعدد ، والحرف ، وما شابه ذلك من رموزٍ . . والواقع ، أننا إنْ دققنا في استخدامِ ابن عربي لهذه المفرداتِ ، لوجدْنا أنه لا ينظرُ إلى النهرِ مثلا على أنه رمزٌ ظاهرٌ لمعنى باطنٍ ، بل يظلُّ النهرُ عنده نهراً ، وبالتالي عالمُهُ ليس عالَم رموزٍ ، إذ القضيةُ عنده هي قضية أسماء ، أسماء قيلت لمعانٍ ، لذلك لا ينفردُ مسمّى بإسمٍ ، بل الاسمُ يطلقُ على كلِّ مَنْ تحقّقَ فيه معنى الاسم وحقيقةُ الاسم . فابن عربي جعلَ مثلاً اسمَ النهرِ يتبعُ صفةَ النهرِ ، ثم في مرحلةٍ ثانية كلُ مَنْ يشاهدُ فيه ابن عربي صفةَ النهر يُطلِق عليه إسمَ النهرِ . . وهذا ما سنبيِّنُه عند كلامِنَا على لغتِهِ الجديدة في الفصل الرابع .

* زكي نجيب محمود :

يدرسُ زكي نجيب محمود في مقالِهِ : « طريقةُ الرمزِ عند ابن عربي في ديوانِ ترجمانِ الأشواقِ »[٥] رموزَ ابن عربي ومنهجَ الرمزِ عندَهُ . . ويرى أنَّه لا يكفي أن نصرفَ الرمزَ عن معناهُ الظاهرِ إلى معنى باطنٍ ، بل لا بدَّ من موجِّهٍ لهذا السيرِ من الظاهرِ الى الباطن .

---

(٥) البحث منشور في المرجع السابق ص ص ٦٩ ـ ١٠٤ .

وحسبُ الانسانِ أن يجيءَ الرمزُ مشيراً أدنى إشارة إلى المرموزِ له حتى يدركَ الباطنَ المنشودَ من وراءِ الظاهرِ . . باختصارٍ ، يرى محمودُ ، أنَّ منهجَ الرمزِ عند ابن عربي يعتمدُ على علاقةِ إشارةٍ بين الرمزِ والمرموزِ لهُ . مهما كان نوعُ الاشارةِ ومهما كانت درجتُها من الوضوحِ .

ثم يوردُ محمود منابعَ الرموزِ التي استقى منها ابن عربي ، وهي : عالمُ الحيوانِ ، عالمُ الطيرِ ، الظواهرُ الطبيعيةُ ، الظواهرُ الفلكيةُ ، الثقافاتُ الدينيةُ ، التاريخُ الأدبيُّ . ولا تكونُ العلاقةُ بين الرمزِ والمرموزِ إليه واضحةً في كل الأحيانِ . بل قد تفترضُ عمليةً عقليّةً مضنيةً . ويمكنُ الاستفادة من شروحِ ابن عربي على ترجمانِ الأشواقِ ومن الطرقِ المختلفةِ التي فسَّرَ بها رموزَه ، وأهمُّها : الطريقةُ المجازيةُ المألوفةُ في الشعرِ ، الإشارةُ الى التاريخِ ، رموزٌ ترتكزُ على تداعي المعنى أي أن يكونَ بين الرمزِ والمرموزِ له رابطةٌ معنويةٌ ، وهذا أقربُ الأنواعِ الى طبيعةِ العمليّةِ الرمزيةِ ، رموزُ الأنوارِ والحُجُبِ ، رموزٌ تشير إلى القفرِ اليَبَابِ وأخرى إلى الخصوبةِ والنباتِ ، رموزٌ اسطوريةٌ ، رموزُ العددِ ، الرموزُ بالصُّوَر .

ثم جَمَعَ محمود رموزاً من ٢٥ قصيدة هي الأولى في ترتيبِ

الديوان على شكلِ قاموسٍ جزئيٍ ، وجعلَ أمامَ كلِ لفظةٍ معناها الرمزيَّ ، ليُريَ القارىءَ مدى اقترابِ الرمزِ من المرموزِ له ومدى ابتعادِهِ .

باختصار بَنَى محمود كلامَه في منهجِ الرمزِ عند ابن عربي على ديوانِ ترجمانِ الأشواقِ وشرحِهِ . وغنيٌّ عن البيانِ أنّ الرمزَ الشعريَّ يختلفُ عن اللفظِ النثريِّ الاصطلاحيِّ . لا نقولُ ذلك لنحدَّ من قيمةِ استنتاجاتِهِ ، بل لنؤكدَ أن لغةَ ابن عربي الاصطلاحيةَ لا يحصرُها كتابٌ شعريٌّ هو ترجمانُ الأشواقِ ، بُني أساساً على الرمز كما يقول ابن عربي في مقدمتِهِ . .

ونقول ، إن الرمزَ والترميزَ والاشارةَ عند ابن عربي في ترجمانِ الأشواقِ وفي غيرهِ من الكتبِ الكثيرةِ ، يُعتبرُ طريقةً في التعبيرِ ، وليس لغةً . والدليلَ على أن الاشاراتِ والاستعاراتِ والصور والرموزَ والايحاءاتِ كلَّها أساليبُ تعبيرٍ ، هو أن ابن عربي لم ينفرد باستخدامِها ، بل استخدمَها قبلَهُ المتصوفةَ ويستخدمُها بعدَهُ كلُ شاعرٍ . . فالرمزُ مشَاعٌ شعريّ وتعبيريّ ، ولا تقومُ عليه لغةٌ تطمحُ إلى العلميةِ والاصطلاحِ الموضوعي .

*** أبو العلا عفيفي :**

رائدٌ أوقفَ دراساتِهِ على ابن عربي ، وسار يتلمّسُ النصوصَ

على أنوارٍ يستعيرُها من الفلسفةِ حيناً ومن الدينِ أحياناً . . وأنوارٌ يتقلدُها من استاذِهِ تارةً ، ومن ذاتِهِ أخرى . . ويتناولُ لغةَ ابن عربي[٦] متوقفاً عند غموضِ أسلوبِهِ ويرى أن الصوفيةَ عامةً يتكلمونَ بلسانِ الرمزِ والاشارةِ ضنّاً منهم بالمعاني أن يفهمَهَا مَنْ ليس من أهلِها ؛ وكذلك لأن لغةَ العمومِ لا تفي بالتعبيرِ عن معانيهم . . ويرى أن غموضَ أسلوبِ ابن عربي صَارَ مضربَ المثلِ ، وأصبحَ من الحقائقِ التي يعترفُ بها دارسو التصوفِ في كلِ زمانٍ . وهنا يقولُ عفيفي مقولةً في غايةِ العجبِ ، يقولُ : وليست الصعوبةُ في فهمِهِ ، أي ابن عربي ، راجعةً الى تعقيدٍ في مذهبِهِ ، فإنّه من أسهلِ المذاهبِ وأيسرها فهماً ، وإنما ترجعُ الى الأساليبِ التي يعبّرُ بها عن هذا المذهبِ والطرقِ الغريبةِ الملتويةِ التي يختارُها لبسطِهِ . . فالقضيةُ عند عفيفي إذن هي تعقيدٌ مقصودٌ لمذهبٍ بسيطٍ ضنّاً بهذا المذهبِ على غيرِ أهلِهِ . ويُجملُ الأسبابَ التي أدّت الى تعقيدِ اسلوبِ ابن عربي بخمسةٍ :

أولُها : أنَّ ابن عربي يعتمدُ تعقيدَ البسيطِ ، واخفاءَ الظاهرِ ، لأغراضٍ في نفسِهِ ، وجملتُها خوفُهُ من الإتّهامِ بالخروجِ عن الإسلامِ إذا عبَّرَ عن الباطنِ بألفاظٍ صريحةٍ ، لذلك يقولُ كلامَهُ

---

(٦) فصوص الحكم ، نشر أبو العلا عفيفي ، الناشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، المقدمة .

بظاهرٍ يحتملُ تأويلاً بل يفترضُ تأويلاً .

ثانيها : أنَّ ابنَ عربي يستعملُ كثيراً من المصطلحاتِ الفلسفيّةِ والكلاميّةِ على سبيلِ الترادفِ أو المجازِ مع ألفاظٍ أخرى واردةٍ في القرآنِ والحديثِ .

ثالثها : يلجأ ابن عربي إلى الأساليبِ الشعريّةِ والتشبيهاتِ في إيضاحِ أدقِّ المعاني الفلسفيّةِ في مذهبِهِ .

رابعها : أنَّ ابن عربي لا يلتزمُ الرمزيةَ ، على صعوبتِها ، التزاماً مطرداً . فإذا رمزَ بشيءٍ في موضعٍ ، عادَ فَرَمَزَ به هو نفسُهُ إلى شيءٍ آخرَ . فهو مثلاً يستعملُ « موسى » رمزاً على الروحِ الإلّهيِّ المتعيِّنِ بالتعيُّنِ الكُلِّيِّ ، ثم في مناقشتِهِ لقصةِ الخضر يرمزُ بموسى الى مجردِ « الرسولِ » . . ولنا كلامٌ سيأتي بعدَ قليل في الفقرة الثانية من الفصل الرابع ، تحت عنوان : تحولاتُ اللفظِ المفردِ ، يُوضحُ تقنيةَ ابن عربي ومنهجيتَهُ في الانتقالِ بين المعاني ، مما لا يبررُ نقدَ عفيفي لهُ .

خامسها : يمزجُ إبن عربيٍ الآياتِ القرآنيةَ بعضَها ببعضٍ حيثُ لا توجدُ صِلَةٌ ظاهرةٌ بينها .

باختصارٍ نقولُ إنَّ عفيفي لم يولِ لغةَ إبن عربيٍ وقفةً كافيةً تتناسبُ مع زمنِ صحبتِهِ له هذه السنواتِ الطوالِ . . قد نقول دفاعاً عنه ، بأنه إهتم بفلسفة ابن عربي وبرؤيتِهِ الصوفيةِ . ولكنْ ، أليست

اللغة هي المدخل شبه الوحيد لكل فلسفةٍ ، وهي الشاهد شبه الوحيد على وجودِها ؟!

*** نصر حامد أبو زيد :**

يُفردُ ابو زيدٍ في كتابِهِ : « فلسفة التأويلِ »[(٧)] ، فصلاً كاملاً بعنوانِ : « اللغةُ والوجودُ » ، يتكلمُ فيه على لغةِ ابن عربي وموازاتِها للوجودِ . . ويمهدُ أبو زيد لكتابِهِ بجولةٍ نقديةٍ على دارسي ابن عربي من شرقيين ومستشرقينَ ، فيُلقي أضواءً على الأفكارِ الهامةِ التي وردتْ عندهم ، يثبتُ المقبولَ منها ويرفضُ السلبيَّ .

يتوقفُ أبو يزيد عند جولد تسيهر ودراسته لقضية التأويل القرآني[(٨)] ويرى أن عفيفي قد تابع جولد تسيهر في نظريتِهِ من حيثُ الجوهرِ . ثم يتوقفُ عند كوربان ودراستِهِ للخيالِ الخلّاقِ في تصوفِ ابن عربي ، هذه الدراسةُ التي كشفتْ بشكلٍ واضحٍ عن العالمِ الوسيطِ - عالمِ الخيالِ الوجودي ، وأهميتِهِ للتأويلِ الرمزيِّ ، على أساسِ أنَّ خيالَ العارفِ يتصلُ بهذا العالمِ ويستمدُّ منه قدرتَهُ على التأويلِ الرمزيِّ[(٩)] .

---

(٧) نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٣ .

(٨) مذاهب التفسير الاسلامي - جولد تسهير - ترجمة محمد عبد الحليم النجار ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٩) فلسفة التأويل ص ص ٢٦ - ٢٩ .

ويبني أبو زيد دراستَهُ للُّغةِ عند ابنِ عربي على علاقتِها بالوجودِ ، ينطلقُ من موازاةٍ يُقيمُها ابن عربي بين الحروفِ وبين الموجوداتِ ، بحيثُ تُصبحُ الحروفُ موازيةً للوجودِ كلِّـهِ ، والوجودُ أساسـاً يوازي القرآنَ . . ويصلُ إلى موازاةٍ يلخصُها على النحو التالي : الوجود . . القرآن . . اللغة . . والموازاةُ قائمةٌ على أساسِ أنَّ الوجودَ بمراتبِهِ ومستَوَيَاتِهِ المختلفةِ قد تجلَّـى في القرآنِ من خلال وسيطِ اللغة .

وهكـذا يظلُّ أبـو زيد في دراستِـهِ للغةِ ابن عـربي محصوراً بمـا اختطَّـهُ لنفسِهِ في هذه الدراسةِ ، وهو التأويلُ الوجوديُّ لآياتِ القرآنِ وحروفِهِ . . وعلى الرغم من ورودِ كلمةِ « لغة » في عنوانِ الفصل إلا أنّنـا لا نجدُ في هـذا الفصلِ الا الحـروفَ وموازاتَهـا الوجـوديـةَ ، والمصـطلحَ اللغويَّ ودلالاتِـهِ الوجـوديةَ ، ويؤكـدُ أبو زيـد على أن هذه الـدلالةَ ليسـت وضعيـةً بل هي دلالـةٌ حقيقيـةٌ ، والانسـانُ بحكمِ موقعِهِ البرزخيِّ هو وحدَهُ القادرُ على فهمِ كلماتِ اللهِ الكثيرةِ ، التي هي الموجودات ، على مستوى الوجودِ والنصِ معاً(١٠) .

بـاختصار ، يصـلُ أبو زيـد الى القولِ بـأنَّ القرآنَ هـو الـوجـودُ والجامعُ الصغيـر ، أو هو كلمـاتُ اللهِ المرقـومةُ المـوازيةُ لكلمـاتِهِ المسـطورةِ في رقِ منشورِ الـوجـودِ . . وتـأويـلُ ابن عـربي للنصِ

---

(١٠) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

القرآني هو الوسيطُ الذي يقرِّبُ بين طرفيْ ثنائياتِ النصِ القرآني أو طرفيْ ثنائياتِ الوجودِ المشهودِ. . وهكـذا درسَ أبو زيـد مشروعيـةَ التأويلِ عند ابن عربي وطاقتَهُ في توحيدِ الكثرةِ المشهودةِ .

* * *

نخلُصُ من كلِّ ما تقدَمَ إلى أنَّ لغةَ ابن عـربي لم تحظَ بدراسـةٍ مستقلةٍ فلم يأخذ أحدُ معجمَ مفرداتِهِ ومصطلحـاتِهِ التي استخـدمَها ليبيِّنَ الموروثَ منها من الجديدِ ، ويبيّـنَ كيف تكـوّنتْ ، وهل هي مجردُ لغةٍ قديمةٍ عامةٍ طَبَعَها بطابِعِه أم أنه ابتكرَ لغةً جـديدةً تخصُّـهُ . . هذه الأسئلةُ وغيرُها ، كانت الدافعَ الى قيامي بهذا العمل .

* * *

الفصل الثاني

وَقفَــــة لغُويّــَة

وقفتُ أمــام لغــةِ ابن عــربي ومئــات المصــطلحــاتِ التـي تمـوجُ في أوراقِهِ ، أتلمسُ طـريقاً يُـوصلُ إلى تحـديدِ هـويـةِ لغتِـهِ الصوفيةِ . . وأولُ ما تبادرَ الى خاطري أن أستفيدَ من التجربةِ اللغويةِ الفلسفيةِ ، فأبدأُ بالكندي الذي وقفَ أمامَ الترجماتِ اليونانيةِ وأمـامَ المفاهيمِ الفلسفيّـةِ الجديدةِ في محاولةِ تعريبٍ لها وتقريبٍ . . كَتَبَ رسالَتَهُ « في الحـدودِ » ، وكانت أولَ قـاموسٍ فلسفيٍّ عـربيٍ ، ويُمكن الاستفـادَةُ من تجربتِـهِ بمدى مـطاوعةِ اللغـةِ العربيـةِ لكافـةِ المتـطلبات[11] ، وبـالمقارنـةِ بين التجربتينِ ، ربّـمـا أتوصـلُ إلى نتـائجَ . . ثم من بعـد الكنـدي أتـدرجُ مـع تـطورِ اللغـةِ الفلسفيـةِ

---

(11) را. فلسفة الكندي ، حسام محيي الدين الألوسي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ ؛ ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ : « الـكـنـدي ووضـع الاصـطلاح الفلسفي » .

بالاستفادةِ من كتاب الفارابي : « ألْحروفُ » . . ثم انتقلُ إلى إشاراتِ ابن سينا ، وصولاً الى ابن رشد الذي استقرتْ معه اللغةُ الفلسفيّةُ . .

هذه كانت فكرتي الأولى ، ولكن ثَنَاني عن هذا العزم أمران : **الأمرُ الأولُ** أنَّ اللغةَ الفلسفيّةَ تكوّنتْ تحت تأثيرِ نصٍ غيرِ اسلاميٍ وغيرِ عربيٍ ، وهي ترجماتُ نصوصِ أفلاطونَ وأرسطو وأفلوطينَ ، على حين أن اللغةَ الصوفيةَ نشأتْ وتكوّنتْ بآتصالٍ دائمٍ مع نصٍ اسلاميٍّ عربيٍ هو القرآنُ الكريمُ . **والأمر الثاني** ، أنه مهما استفادَ ابن عربي ، الذي أتى متأخراً عن الفلاسفةِ ، من لغتِهم ومن بعضِ مفرداتِهِمْ ، إلا أنّهُ لا يمكنُ بحالٍ أن نقولَ إن لغتَهُ في جوهرِها وأساسِ تكوينِها تنبعُ من التجربةِ الفلسفيةِ . فالنسقُ في اللغةِ الصوفيةِ قد يشابِهُ نسقَ اللغةِ الفقهيةِ أو اللغةِ الكلاميةِ أو اللغةِ الحديثيةِ إلا أنه يفترقُ ، كما تفترقُ هذه اللغاتُ جميعُها ، عن اللغةِ الفلسفية[١٢] . .

وتركتُ التجربةَ الفلسفيّةَ ومعاناةَ الفيلسوفِ العربيِّ للمفهومِ اليونانيِّ والكلمةِ الأسلاميةِ ، وتوجهتُ باحثةً عن مدخلٍ جديدٍ

---

(١٢) را. طه عبد الرحمن ، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات ، أعمال ندوة ابن رشد ، جامعة محمد الخامس ، نيسان ١٩٧٨ ، ص ص ١٦٧ - ١٧٩

لبحثِ اللغةِ والتجربةِ اللغويةِ عند ابن عـربي . . وقلتُ أمشي على خُطى ماسينيـونَ ، وأتتبعُ مصـطلحَ ابن عربي في نشـأتِهِ وتـطورِهِ ، فأرجعُ كـلَ مفردٍ وردَ عنـده الى المصدرِ الـذي استفادَه منهُ، مبيِّنةً المصطلحاتِ التي استفادَها من التصوُّفِ ومن الفلسفةِ وعلمِ الكلام والفقهِ ، ومبيّـنةً كذلك مدى تطويعِ ابن عربي لهـذه المصطلحـاتِ التي ورثَها . . وهذا العملُ على الرغم من كونِهِ ضرورياً إلا أنهُ غيرُ كافٍ ، لأنهُ لا يدخلُ الى عمقِ معرفةِ لغـةِ ابن عربي ، ولا يـلامسُ هويّـةَ لغتِهِ الخاصةِ الجـديدةِ ؛ تمـاماً كمَنْ يـظلُّ يدورُ حـولَ أسوارِ اللغةِ الخاصةِ ولا يدخلُهـا ، وكانَ لا بـد من دخولِ لغـةِ ابن عربي ومعرفةِ هويَّـتِها وخصوصيتِها انسجاماً مع الطموحِ الذي أردتُهُ .

ورأيت أنَّ السبيلَ الوحيدَ لمعرفـةِ لغتِهِ ينفتـحُ إنْ وضعـتُ يـدي على بـدايةِ اللغـةِ الجديـدةِ عندَهُ . . بكـلامٍ آخرَ : متى ينتهي ابن عـربي من تطويـعِ اللغـةِ المـوروثـةِ وتنبعُ من بين أصـابِعِـهِ اللغـةُ الجـديدةُ ؟ هـذا أولاً . ثم ثـانيـاً وهـو الأهمُّ ، مـا القـانـونُ الـذي يلملمُ هذه الكثرةَ اللغويَةَ ويجمعُها في قاعـدةٍ واحدةٍ ، أي مـا هي القاعدةُ الواحدةُ التي على أسـاسِها صـاغَ ابن عربي لغتَـهُ الجديـدة كلَّـها ، ونحتَ مفرداتِها ؟

هذا إذنْ ، هو طموحُ هذا البحثِ ، نـطمحُ إلى معـرفةِ اللحـظةِ التي تـولدُ فيهـا لغةُ ابن عـربي الجديـدةُ ، ثم نطمـحُ الى اكتشافِ

القاعدةِ العامةِ الواحدةِ التي تَخْضَعُ لصيغتِها مفرداتُهُ الجديدةُ كُلُّها .

وللإجابة على هذه الأسئلةِ ، ولتحقيقِ هذا الطموحِ ، رجعنا إلى كلِّ التجربةِ الصوفيةِ السابقةِ على ابن عربي ، وإلى اللغةِ الصوفيةِ المصاحبةِ لها ، ثم رَجَعنا الى النَحْويين العربِ في البداياتِ ، هؤلاءِ النَحْويين الذين وضعوا قواعدَ الاشتقاقِ في اللغةِ وسيأتي تفصيلُ الكلامِ في عودتِنا إلى التجربةِ الصوفيةِ واللغةِ المصاحبةِ لها بعد قليلٍ ، في الفصل الثالثِ . أما هنا فسنتوقف عند تجربةِ اللغويين في البداياتِ . .

أرى أن موقفي من لغة ابن عربي يشابه ـ ان أمكن القول ـ موقفَ الخليلِ بنِ أحمدَ من شعرِ العربِ ولغتِهم ، لقد وقف الخليلُ أمام آلافِ الأبياتِ من الشعرِ العربي المضبوطِ بالسليقةِ ، والمَقولِ على الفِطْرةِ يحاولُ اكتشافَ الوزنِ الذي يجمعُها ، وخرجَ ملتصراً يقولُ : كل أشعارِ العرب يجمعُها ١٦ وزناً ، وكلُ كلامِ العرب يجمعُهُ صيَغُ اشتقاقٍ ، يُمكنُ أن يُقاسَ عليها ، من الثلاثيِّ نشتقُ إسمَ الفاعلِ وإسمَ المفعولِ وإسمَ المكانِ وإسمَ الآلةِ وهكذا ، وحتى لو لم يستخدم العربُ اللفظَ المولّدَ عن الثلاثي إلا أنَّه يُمكنُ قياساً أن نملأَ كلَّ الخاناتِ الفارغةَ التي تُبيحُها قوانينُ الاشتقاقِ . فالمعرفةُ بقوانينِ الاشتقاقِ تُفَلِّقُ اللغةَ إلى ما لا نهايةَ ، وتحرِّرُها من قيودِ السَّمَاعِ لتنطلقَ في فلواتِ الاشتقاقِ القياسيِّ . .

ونعطي مثالاً على ذلـك فنقول إنـه من الأصل شَجَعَ ، وإن لم يستخدم العربُ اسمَ الفاعِلِ « شَـاجِع » إلا أنّـه لا يوجـدُ ما يمنـعُ قيـاساً من هـذا الاشتقاقِ ، وبـالفعـلِ فقـد استخـدمَ عبـد الكـريم الجيلي في قصيدته العينية المشهورة لفظَ « شَاجِع » ، كما استخدم ولحـاجـاتٍ تتعلّقُ بـالقـافيـةِ الكثيـرَ من أسمـاءِ الفـاعـلِ التي لم يستخدمها العربُ ، ولكن يبررُ وجودَها الاشتقاقُ القياسيُّ .

وهكذا إذنْ ، وبالإحتكـامِ إلى قوانينِ ومقـاييسِ الاشتقاقِ بـدلَ الاحتكامِ الى النقلِ والسَّمَاعِ تمكّـنَتْ اللغةُ العـربيةُ من الإحـاطةِ بكلِ أنواعِ التعبيرِ والمواضيعِ . واللغةُ حتى نُلامسَ هُويَّـتَهـا علينا أنْ نكتشفَ القوانينَ والقواعدَ التي على أساسِها نُحتتْ وصِيغَتْ . . وطموحي هنا أنْ أصل الى ما وصل اليه الخليلُ بن أحمدَ مع الشعر العربي واللغة العربيةِ ، وأكشتفَ الصيغةَ اللغويةَ والقاعدةَ التي على أساسِها وَضَعَ ابن عربي مفرداتِهِ . وإنْ تحقق هذا نستطيع بالقيـاس والاشتقاق أن نولّـد آلافَ المصطلحاتِ التي لم يقلْهـا ابن عربي ، والتي ينطبق عليها منهجُهُ ، بكلام آخرَ ، إن آكتشفنا القـانون الـذي يحكم تكوّن لغة ابن عربي فإننا نستطيع أن نكتب آلافَ الصفحاتِ مستخدمينَ لغتَهُ ومعبرّين بأسلوبِـهِ . وهذا مـا حدث فعـلاً بعد ابن عربي ، إذ حكمت لغتُه كلَّ التعبير الصوفيِّ بعدَهُ .

ومن أجـلِ استنبـاطِ هـذا القـانـونِ رجعْتُ إلى كتبِ ابن عـربي

وأَعدْتُ قراءَتها مجدَّداً ، قـراءةً تختلفُ عن طبيعةِ قـراءتي لها حين وضعْتُ « المعجم الصـوفي » لأنني هنـا لم أُعْنَ بجـانبِ المفهـومِ والمعنى ، بـل عَنيتُ بنحتِ المفـردةِ وصيغـةِ الاشتقـاق ، وعـلاقـةِ الاسمِ بالمُسَمَّى . ونتج عن هذه القراءة مئـاتُ المُصْطَلحـاتِ التي بَنَيْتُ عليهـا استنتاجـاتي المعروضـةَ في الفصـلِ الـرابـعِ من هـذا الكتاب .

وهذه المصطلحاتُ الوفيرةُ تشكِّلُ المستوى الميدانيَّ اللغويَ من البحث . وهْيَ وإنْ كانت مرحلةً سـابقةً للنتـائج النـظرية ، وعليهـا بنيتُ هذه النتائجِ ، إلا أنني قد أَخَّـرْتُها وأفـردْتُ لها القسمَ الثـاني نظراً لضخامتِها ، وهي بعنوان « فهرسُ الشواهد » .

الفصل الثالث

اللّغَـــة الموروثَـة

العزلةُ طبعٌ صوفيّ . . فلا يكادُ المتصوفُ يقطعُ مسافةً في منازلِ السائرين حتى تتعشَّـقَ روحُـهُ العزلـةَ ، وتتجـافى عن المخالـطةِ ، ويعيشَ رحلتَه الوجدانيةَ الخـاصةَ في عمقِ وحدتِه ، وهذه الوحدةُ أو العزلةُ العفويةُ لها مردودانِ : الأول أنَّـها تُمكِّـنُ الصوفيَّ من اكتشافِ طـريقِهِ الخـاصِّ ، ومن عَيْشِ تجربتِـهِ الفرديـةِ ، والمـردودُ الثـاني للعـزلةِ هـو تفرّدُ الصـوفيِّ في لغتِهِ الخـاصةِ النـاتجـةِ عن تجـربتِـه المخصوصةِ . . لذلك قلَّـمَا نجدُ صوفياً يرثُ تجربةَ أو لغةَ صـوفيٍّ آخر ، بل الكلُّ يعبِّـرُ عن حالِهِ الخاص وعن تجربتِهِ الخاصةِ ، ولم يـطالعْنَا في التـاريـخِ الـطويـلِ للتصـوفِ ، إلا وريثـان فقط للغـةٍ ولتجربةٍ ، هما : الغزالي وابن عربي .

الغزالي كان وريثَ المعاملةِ ووريثَ لغةِ المعـاملِة ، وابنُ عربي هو وريثُ تجربةِ المكاشفـةِ ووريثُ لغةِ المكـاشفةِ ، ويظهرُ «إحياءُ علومِ الدين» على أنَّـه موسـوعةُ الصوفيـةِ في علم المعـاملةِ ، في

مقابلِ : « الفتوحات المكيةِ » ، الذي هو موسوعةُ الصوفيةِ في علم المكاشفةِ . . وإذا أردنا أن نتكلمَ بلغةِ الشيخِ الأكبرِ ، نقولُ : إنَّ الغزاليَّ هو خَتْمُ عِلْمِ المعاملةِ ، وابنَ عربي هو خَتْمُ عِلْمِ المكاشفةِ(١٣) .

ورثَ الغزاليُّ تجربة المعاملةِ الصوفيةِ ، أي أعمالَ القلوبِ في معاملةِ المحبوب ، فحوى كتابُه ما تقدمَ عندَ المحاسبيِّ والسرَّاجِ والطوسيِّ والقشيريِّ والمكيِّ . . بلْ مَنْ يقرأ «الإحياءَ» يراهُ في الأحوالِ والمقاماتِ أو في الصفاتِ المنجَيةِ ، مثلاً يكادُ ينقل حرفياً عن المكي . . ولكن تبقى قيمةُ الغزالي الكبرى بأنَّهُ : عالِمٌ بين أهلِ الأحوالِ . . لذلك نراه لا يترجمُ في كتاباتِهِ عن أحوالِهِ وعن تجربتِهِ ، بل يتجلَّى ، كأيِّ عالمٍ يُوضِحُ للناسِ بموضوعيةٍ : ماهيةَ الصفةِ المهلكةِ ، وأنها مرضٌ للقلبِ لا ينفعُ معها عبادةٌ ولا عملٌ ؛ ثم يبيِّنُ كيفيةَ التخلُّصِ منها والتطبُّعِ بضدِّها ، كما يوضحُ ماهيةَ الصفةِ المنجِّيةِ ، وأنَّها مقامٌ للروحِ إن حصَّلَتْها تَرَقَّتْ بها إلي أعلى مقاماتِ القربِ والكشفِ.. باختصارٍ، الغزالي في « إحياءِ علومِ الدين » يتجلَّى استاذاً صوفياً ومعلماً وصاحبَ مدرسةٍ .

وكما ورثَ الغزالي علمَ المعاملةِ ، ورثَ ابن عربي علمَ

---

(١٣) لقد شعر ابن عربي بموازاته للغزالي ، فأشار الى مقارنة بينهما في كتابه الإسرا إلى المقام الأسرى . فليراجع . نشر المؤلفة . ص ص ١٣٨ - ١٤٢ ؛ « مناجاة أو أدنى » .

المكاشفةِ : ورثَ التجربةَ السابقةَ واللغةَ السابقةَ ، بما في ذلك علمَ المعاملةِ ، وطَبَعَ الجميعَ وطوَّعَهُ للغتِهِ الجديدةِ . . ونتوقفُ عندَ نقاطٍ ثلاثٍ :

نتكلمُ في النقطةِ الأولى على الحوارِ اللغويِّ الذي ورَثَهُ ابنَ عربي .

ثم في نقطةٍ ثانية نتكلمُ على ابن عربي كوارثٍ لتجربةٍ وللغةٍ .

وفي نقطة ثالثة نتكلمُ على تطبيعِ إبن عربي للّغةِ التي ورثَها .

الحوار اللغوي الصوفي الموروث

لكلِ عصرٍ مشكلاتُه ولكلِ مجتمعٍ كذلك مشكلاتُه . . هذه المشكلاتُ تحرِّكُ حواراً فكرياً بين مفكري العصرِ ورجالِهِ . . ولا يوجدُ المفكرُ أو الفيلسوفُ إلا بقدرِ مشاركتِهِ في الحوارِ الفكريِّ القائمِ ، مهما كان نوعُ هذه المشاركةِ : سواءٌ سلباً أو إيجاباً ، بحثاً للمشكلةِ أو سكوتاً عنها أو طرحاً لنقيضِها . . وهكذا يوجدُ المفكرُ بقدرِ وجودِه في مشكلاتِ عصرِهِ وفي حوارِ عصرِهِ . . إلَّا أنَّ الزمنَ الصوفيَّ يختلفُ عن الزمنِ الفلسفيِّ ، والمجتمعَ الصوفيَّ يختلفُ عن المجتمعِ الاجتماعيِّ ؛ فالصوفيُّ يقفُ أمامَ زمانٍ يمتدُ من آدمَ إلى يومِ القيامةِ ، ويعيشُ في مجتمعٍ يختلطُ أحياؤُهُ بأمواتِهِ . . وها هو ابنُ عربي يجتمعُ بمَنْ يريدُ من الصوفيين الراحلينَ كالجنيْدِ

والشبلي والحلاَّجِ وذي النونِ المصريِّ ، ويتذاكرُ معهم في التوحيدِ والموحِّـدِ والعلّيةِ(١٤) .

وعلى الرغمِ من هذا الحيادِ الزمنيِّ فـإنّ الفكرَ ، كـلَّ فكرٍ ، لـهُ تطورٌ ومسارٌ يؤثِّـرُ ويتأثَّـرُ بأحداثِ العصر . . والمتصـوفُ ابنُ وقتِهِ ، لذلك كان الحوارُ الصـوفيُّ في أزمنةِ السِّلمِ والسيادة ، يختلفُ عن الحوارِ الصوفيِّ في أزمنةِ الحربِ والتدهورِ ، وقـد حفظَتْ لنـا كتبُ الطبقاتِ هذا الحوار ـ ابتداءً من رابعةَ العدوية وصولاً إلى الخامس الهجـري . . وها هي رابعـةُ في مجلسِها كثيـراً مـا تـذاكـرُ زوّارَهـا بالمعاني الصوفيّةِ، وتـأخذ المـذاكرة عنـدها، كمـا في مجالسِ من أتى بعدَها من أعـلامِ التصوفِ، شكـل السؤال. حيث يشترك كـل متصوفٍ بعبارةٍ واحدةٍ فقط ، وحيث لا نقاش ولا مناقشةٌ ، ولم نرَ أحداً يُدافِعُ عن وجهةِ نظرِهِ . . يتذاكرونَ في « المحبةِ » مثلاً ، فيقولُ كلُ حاضرِ للمجلسِ تعريفَه للمحبةِ ، ومن قولتِهِ وتعريفِهِ يظهـرُ الصوفيُّ الأهمُ تجربةً ، والأعلى مقاماً . . كلُّ ذلك يتمُّ دونَ جدالٍ أو مجادلةٍ ، لأنَّ كلَّ مشتركٍ في المذاكرة لا يُنشىءُ جمـلاً نظريـةً ولا يؤلِّـفُ عباراتٍ منطقيةً ، بل يعبِّـرُ عن أعماقِهِ ويترجم عن حالِهِ ومقامِهِ في جوابِهِ عن السؤالِ أو في مذاكرتِهِ مع صحبِهِ .

---

(١٤) الكتاب التذكاري ، الفصل العـاشر ، نصـوص تاريخيـة خاصـة بنظريـة التوحيد ، عثمان يحيى .

وهكـذا فـالاسمُ واحـدٌ مثلاً المحبـة أو العشق أو الشكـر ، والمسمَّـى يختلفُ باختلافِ التجربةِ المُعَاشَةِ . وفي القرنين الثالث والرابع الهجريين بلغَ الحوارُ الصوفيُّ أشُدَّهُ ، ونتجَ عن هذا الحوارِ معجمٌ لغويٌ ضخمٌ في أحوالِ القلبِ ومقاماتِهِ . ولكنْ ، ظلَّتْ مفرداتُ هذا المعجمِ تتأرجحُ بين قيلٍ وقالٍ ، لا يجمعُها حدٌّ واحدٌ يحصرُها ويبيِّنُ حقيقتَها بشكلٍ موضوعيٍّ .

وإذا تصفَّحنـا أيَّ مفهومٍ من هـذه المفهومـاتِ في الرسـالةِ القشيريَّـةِ مثلاً ، رأينا أنَّ أقوالَ الصوفيةِ تتوالى حاكيـةً عن المفهومِ وأنَّ الكلَّ يتحدثُ بحسبِ وجدانِهِ . . لنأخذ المحبّـةَ كمثالٍ[١٥] : اجتمعَ بعضُهم عند ذي النون المصري فتذاكروا المحبـةَ ، فقال ذو النونِ : كفّـوا عن هذه المسألةِ لا تسمعَها النفوسُ فتدَّعيها . . فنفهَمُ من كلامِهِ : أنَّ المحبةَ هِبةٌ إلَـهيّـةٌ ، لا يكتسبُها العبدُ بـالمنازلـةِ ، لذلك مَنَـعَ المصري المـذاكرةَ فيهـا ، لأنَّ المذاكـرةَ تـوقظُ الهِمَمَ لمنازلةِ الأحوالِ والمقامـاتِ الروحيـةِ ، وكلُ مـا لا يخضعُ للكسبِ يُخشى من المذاكرةِ فيه ، حتى لا تطلبَـه النفسُ أو تدَّعيـهِ . . وقالَ الحلاج : حقيقةُ المحبةِ قيامُـكَ مع محبـوبِكَ بخلعِ أوصـافِكَ . . فتكلَّـمَ على المحبةِ كلامَ عاشقٍ فنيَ في عشقِهِ وخـرجَ عن أوصافِـهِ الى المحبـوبِ . . وقـال المحـاسبيُّ : المحبـةُ مَيْلُكَ إلى الشيءِ

---

(١٥) الرسالة القشيرية ص ص ١٤٣ ـ ١٤٨ « باب المحبة » .

بكُلِّيَّتِكَ ، ثم إيثارُكَ له على نفسِكَ وروحِكَ ومالِكَ ، ثم موافقتُكَ له سراً وجهراً ، ثم علمُك بتقصيرِك في حبِّهِ . . فالمحاسبيُّ هذا الأستاذُ في علمِ المعاملةِ ، جعلَ المعاملةَ علامةَ المحبةِ ومقياسَها ، فإذا المحبةُ عندَهُ إيثارٌ وطاعةٌ وشعورٌ بالتقصيرِ دوْماً . . والجنيدُ البغداديُّ عَرَّفَ المحبةَ بما يسيطرُ على وجدانِهِ من آيةِ الميثاقِ ، أي بوجودِه للهِ وليس لنفسِهِ ، بذهابِهِ عن نفسِهِ وبقائِه للهِ ، يقولُ : عبدٌ ذاهبٌ عن نفسِهِ متصلٌ بذكرِ ربِّهِ ، قائمٌ بأداءِ حقوقِهِ ، ناظرٌ إليهِ بقلبِهِ ، أحرقَ قلبَهُ أنوارُ هويَّتِهِ ، وصَفَا شربُهُ من كأسِ ودِّهِ ، وانكشفَ له الجبارُ من استارِ غيبِهِ ، فإنْ تكلَّمَ فباللهِ ، وإن نطقَ فعَنِ الله ، وإنْ تحرّكَ فبأمرِ اللهِ ، وإن سَكَنَ فمع اللهِ . فهو باللهِ وللهِ ومَعَ اللهِ . .

هذا هو الحوار الصوفيُّ قبلَ ابنِ عربي : حوارٌ اشتركَ فيه كلُّ متصوفٍ ، وعرَّفَ المفهومَ الصوفيَّ بما وَجَدَ في سَفَرِ أعماقِهِ . . أقوالٌ متفرقةٌ تعبِّرُ عن سَفَرِ الوجدانِ في طريقِ التحقيقِ ، أقوالٌ متفرقةٌ نَتَجَتْ عن أسفارٍ متفرقةٍ اتخذتِ الأحوالَ والمقامات علاماتٍ على الطريقِ . . نرى الصوفيَّ في عُمُقِ نفسِه ينازلُ صفاتٍ مجهولةً وأحوالاً تُعرفُ بأسمائِها فقط ثم يرجعُ من توغُّلِه الى الجَمْعِ الصوفيِّ ، رجوعَ حاجةٍ ، لأن الجمعَ هو المعيارُ على صدقِ تجربةِ الأعماقِ ولأنَّ الصوفي لا يطمئنُ على صحةِ تجربتِهِ إلا عندَ قبولِ صَحْبِهِ لنتاجِها .

وظـلَّ الحوارُ الصـوفيُّ يتأرجـحُ بين خصوصيـةِ التجربـةِ وذاتيَّتِها وبين اشتـراكِ التسميةِ لـلأحوالِ والمقـاماتِ والمنـازلِ على طريقِ السالكينَ . . الكلُ يـرحلُ في وجـدانِهِ يـطلبُ مقامـاً بعد مقـامٍ ، ويتوقفُ عند كلِ منزلٍ من منازلِ السائـرينَ ليطمئنَ أنَّـهُ لمْ يضـلَّ الطريقَ .

وهـذا الحوارُ الصـوفيُّ نجدُهُ مـدوّناً عنـد القشيـري في أفضـلِ وجوهِهِ ، ولكن القشيري ـ للأسفِ ـ ليس وارثاً للحوارِ الصـوفيِّ ، بل كان ناقداً صوفياً وجامعاً لأقوالِ المتصوفةِ ، والفرقُ كبيرٌ بَيْنَ مَنْ يجمـعُ النصـوصَ كـالقشيـريِّ ، وبين مَنْ يـرثُهـا كـالغـزالي وابن عربي . . فالـوارثُ يملكُ الموروثَ ويحـوِّلُه إلى طبقـةٍ من طبقاتِ تكـوينِه بحيث لا يـظلُّ النصُ بالنسبـةِ اليـه غيـراً وسـوَى ، وإذا دقَّـقنـا في نصوصِ الرسالةِ القشيريةِ نلاحظُ أن أقوالَ الصوفيةِ ظلتْ هي الغيرُ بـالنسبة للقشيـري ، بالمقـارنـةِ مـع نصـوصِ علمِ المعـاملةِ التي تفـاعلتْ في إحياءِ الغـزالي وتحوّلتْ جـزءاً من تكوينِـهِ ، واتخذتْ مكانَها في كُلٍ متناسقٍ يجمعُها ، وفارقتْ تناثرَها الذي كـانت عليه في الرسالةِ القشيريَّـةِ . .

ووضعَ الغزالي وارثُ علمِ المعـاملةِ ، الكلمةَ الأخيـرةَ في هذا المضمـارِ بحيثُ أن الفكرَ الصـوفيَّ الذي تـوالى بعـدَهُ ظـلَّ حبيسَ اللغةِ التعليميةِ التي طـوَّرَتْها الـطُّرقُ . . كما انتقلتْ بعـدَهُ التجربـةُ الصوفيةُ من مرحلة الحوارِ الفكريِّ الذي شَهِدَهُ التصوفُ في القرنينِ

الثـالثِ والرابـعِ الهجريين ، إلى مـرحلةِ التطبيق الـذي تَكَرَّسَ في الطريقِ الصوفي بمنازِلِهِ المحددةِ .

ونتسـاءلُ عمّا كـان سيؤولُ إليه مصيـرُ التصوّفِ الاسـلامي لو لم يـظهـرْ ابن عـربي في الأفقِ الصـوفي ؟ ونقـول لا أشـك أن الفكـرَ الصوفيَّ كان سيختنقُ في مدرسيّةِ الطُّرقِ من ناحيـةٍ ، وإنَّه كـان سيُدْفَنُ في بئـرِ الأعماقِ من نـاحيةٍ ثـانيةٍ . . ولكن أتى ابنُ عـربي مُنقذاً ، حَوَّلَ أنظارَ الفكـرِ الصوفيِّ من الأعمـاقِ إلى الآفاقِ ، وأعـادَ الروحَ إلى الفكرِ الصوفيِّ بإخراجِهِ إيَّاهُ من حدودِ التعليميةِ إلى رؤيةٍ كونيـةٍ شاملةٍ وغنيّةٍ . .

II
إبن عربي وارثٌ لتجربةٍ وللغة

يقولُ ابن عربي في التجلّياتِ الإلَـهيةِ : « رأيتُ الجنيْدَ في هذا التجلّـي فقلتُ لـه (معاتبـاً) : يـا أبـا القـاسِم ، كيفَ تقـولُ « في التوحيدِ يتميزُ العبدُ من الربِّ » وأينَ تكونُ أنتَ عند هذا التمييزِ ؟ لا يصحُ أن تكونَ عبداً ولا تكونَ رباً فلا بدَّ أن تكونَ في بينونةٍ تقتضي الاستواءَ والعلمَ بالمقامينِ مع تجردِك عنهما حتى تراهما . . فخجلَ وأطرقَ . فقلتُ له : لا تـطرق . نِعْمَ السلفُ كنتم ، ونِعْمَ الخلفُ كنـا ! يا أبـا القاسم ، قَيِّـدْ تـوحيدَكَ ولا تُـطلقْ : فإنَّ لكـلِ إسمٍ

توحيداً وجمعاً . فقال لي : كيفَ بالتلافي وقد خَرَجَ عنا ما خرجَ ، ونُقِلَ ما نُقِلَ ؟ فقلتُ لهُ : لا تخفْ ، مَنْ تَرَكَ مثلي بعدَهُ ، فما فُقِدَ . أنـا النـائبُ وأنتَ أخي . فقبَّلـتُـهُ قبلةً ، فعَلِمَ مـا لم يكنْ يعلم وانصرفتُ »(١٦)

اختـرتُ هذا النصَّ الـذي يمثلُ لقـاءَ آبنِ عربي مـع الجنيْدِ في المسـارحِ البرزخيـةِ بعيداً عن العـوالمِ الحسيّـةِ ، من بين لقاءاتٍ عـديـدةٍ لـه مـعَ الشبلي ، والحـلاَّجِ ، وذي النـونِ المصـري . . واللقاءاتُ كلُّـها تتشابهُ في دلالَتِها على ما نريدُ إيضاحَهُ ، وهو وراثةُ آبنِ عربي للوجودِ الصوفيِّ وللفكرِ الصوفيِّ السابقِ . . وها هو يقولُ صراحةً في هـذا النصِ للجنيْدِ : نِعْمَ السلفُ كنتم ، ونِعْمَ الخلفُ كنا . ويقول له : لا تخفْ ، مَنْ تركَ مثلي بعده فما فُقِد . . كلُ هذا يدلُ على أن آبن عربي هو وليدُ الوجدانِ الصوفيِّ وأنَّـه سليلُ هـذه الشجرةِ المباركةِ ، ويدلُنا هذا أيضاً على أنَّـه لا يمكننا أبداً أن نفهمَ آبنَ عـربي دون أن نُعيدَ بنـاءَ التاريـخِ الصوفيِّ السـابِق : بتجربتِـه ولغتِـهِ . ومن إعادةِ التـاريـخِ الصـوفيِّ تتـوضـحُ صـورةُ الشخصيـةِ الصوفيةِ ، وخاصةً شخصيةُ « العارفِ » وشخصيةُ « صاحبِ الحالِ » التي بلغتْ مُنْتَهَى كمالِها مع ابن عربي .

---

(١٦) الكتاب التذكاري ص ٢٦٤ .

وقبلَ الكلامِ على الشخصيةِ الصوفيةِ وأنماطِها ، أُحب أنْ أقولَ إنَّ كلمةَ صوفيٍ أو إسمَ صوفي هو إسمٌ يُطلق بالإشتـراكِ على أكثرِ من مُسمَّـى ، فهو تحديـداً في اللغة العـربيةِ يُعـرفُ تحتَ مقولـةِ : الاسماءِ المشتركةِ ، أي إسمٍ واحدٍ لمسمّـيـاتٍ مختلفةٍ ؛ وصـوفي اسمٌ يُـطلقُ بـالاشتـراكِ على السـالـكِ والمُـريـد ، وعلى العـارفِ والــواصـلِ ، وعلى الــوليِّ وصــاحبِ الحــالِ ، وعلى العــالمِ والمتعلِّـم ، على مُسمِّـياتٍ كثيرةٍ لا يحصرُها عددٌ وإنْ كان يحصرها صفةٌ أو تدرُّجٌ أو ترتيبٌ ، إذنْ هؤلاءِ الناسُ كلُّـهم يُطْلَقُ عليهم إسمُ صوفي ، وكل مَنْ تصوَّف يُسمَّـى بالصوفي مهما كانت مشاركتُـهُ أو رتبتُهُ في دنيا الصوفيةِ . ومن هنا جاهد الباحثونَ في تعريف الصوفي بإيجادِ المشتركِ بين هذه المسمياتِ الكثيرةِ ، فالبعض رأى الاشتراكَ في الصفةِ وخاصَّـةِ الصفاء ، والبعضُ رأى الاشتراك في الغايةِ ، إذ غايةُ كل صوفيٍ واحدةٌ ، هي السيرُ الى اللهِ والوصولُ إليـهِ وهكذا . . مما لا يتَّـسعُ المجالُ لتفصيلِهِ .

وفيما يلي نحاولُ أن نحصـرَ كلامنـا عن الوجـوهِ الصوفيـةِ التي طالعتْنا في تاريخِهم المكتوبِ ، بأربعِ شخصياتٍ يحوي كـلُّ منها مـلامحَ متشـابهةً . . . وهـذه الشخصيـاتُ الأربـعُ ، وإنْ كـانت لا تحصرُ كلَّ أنماطِ الشخصيةِ الصوفيةِ ، إلاَّ أنها تفي بالغرض لكونهـا تحدِّدُ معالمَ الشخصيةِ الصوفيةِ ووجوهِها ، وتكادُ تحصُـرها ، وقـد تركتُ جانباً شخصيةً صوفية تلامحت طاغيةً في الحياة الصوفيةِ وفي

النصـوصِ ، وهي شخصيةُ « الـوليِّ » . وقد فعلتُ ذلـك قصـداً ؛ لأنَّ الوليَّ ـ من جهةٍ ـ سواءٌ أكان مِمَّن تـولاهُ اللهُ أم ممَّن ولاَّهُ اللهُ ، لا تحصرُهُ شخصيةٌ معيَّنـةٌ . فقد يكـون في بدايـاتِهِ من العـارفينَ أو مِنَ المؤلفينَ أو مِنْ أصحابِ الحالِ أو مِنَ السالكينَ ، أي قد يكون في بداياته أحد هذهِ الشخصياتِ الأربعِ التي نتكلَّمُ عنها . ونشـدد هنـا على كلمةٍ « قَـدْ » لأنَّ القطعَ في مـوضوع الـولايةِ أمـرٌ يتجاوزُ طاقَتَنا المحددَةَ ؛ ومن جهةٍ ثانيةٍ ، فالوليُّ سواءٌ أكانَ ممنْ تولاَّهُ اللهُ أو مِمن ولاَّهُ اللهُ ، ففي كلا الحالينِ ولايتُهُ هي سرٌ بَينَـهُ وبينَ ربِّه لا نعلمُهُ إلاَّ إنْ أخبرَنا الوليُّ بـذلِكَ ، ونـادراً ما يفعَـلُ . لذلـك ظلتِ النصوصُ الصوفيةُ تدورُ ـ غيرَ قاطعةٍ ـ حول الولايةِ ومعنـاها بشكـلٍ عـام من جهةٍ ، وحـول شخصية ولي يتـرسَّمهـا القـارىءُ والبـاحثُ والمهتم من خلال النصوصِ أو من خلالِ الحياةِ الصوفيةِ مِنْ جهـةٍ ثانيةٍ(١٧) .

ولنـرجعْ الى الشخصيـاتِ الأربعِ التي طـالعتْنَـا في النصـوصِ

---

(١٧) راجع الكتاب القيم الذي وضعه الأستاذ ميشال شودكوفيتش عن الولاية
Le sceau des saints: prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. éd Gallimard, Paris 1986

وراجع أيضاً البحث الذي وضعته المؤلفة وتناولت فيه بالعرض والتحليل والتعقيب كتاب الاستاذ شودكوفيتش المذكور . والبحث منشور تحت عنوان « الولاية الصوفية » في مجلة التراث العربي ، دمشق ، ١٩٨٩ ، العددان ٣٥ ـ ٣٦ ، ص ص ١٧٠ ـ ١٩٥ .

الصوفيةِ ، لنبيِّـنَ أثناءَ ذلك وبعدَهُ ، إلى أيِّ مدىً كان آبنُ عربي ، هو الوريث للتاريخِ الصوفيِّ وللتجربةِ الصوفيةِ ولِلُغةِ الصوفيةِ .

■ **الشخصية الأولى** : هي **شخصيةُ المؤلفِ العالِمِ** ، وهو ذلكَ الانسـانُ الذي تمكّـنَ من العلومِ الشـرعيّـةِ ثم تعاطفَ مـع الفكـرِ الصـوفيِّ وَرُبَّمَـا يكـونُ قـد تتلمـذَ لبعضِ رجـالِ الصـوفيّـة وتمـرّسَ في أحـوالِهِمْ ، ولكنْ تبقى الصبغـةُ الغـالبـةُ على هـذه الشخصيـةِ هي الصبغـةُ العلميَّـةُ . . كاتبُ دَرَسَ الشـريعـةَ والعقيـدةَ وربمـا العلومَ الإسلاميةَ كلَّـها ثم اهتمَ بأقوالِ المشايخِ فدوّنَها وبيّـنَ شرعيتَهـا ، وقد يقتربُ أحياناً مـن نقدِها فيُخرجُ المتطرفَ منها حتى يحافظَ على استقامةِ عقيدتِها .

وتتمثلُ هذه الشخصيةُ بدرجـاتٍ في السرَّاج الـطوسيِّ صاحِب : اللمـعِ ، وفي المكيِّ صـاحبِ : قـوتِ القلوبِ ، وفي القشيـري صاحب الرسالةِ ، وفي السهروردي صاحبِ : عوارفِ المعارفِ . . ويدلُنا على وجـودِ هذه الشخصيـةِ وعلى موضـوعيتِها العلميـةِ ، أنَّ علماءَ الشريعـةِ تتبنّـى كُتُبَهُـمْ ، وتَرضـى عن سـلامةِ عقيـدتِها . . وكثيـراً ما يـردُ على غلافِ كتبِهم تحت اسمِ المؤلِف : « لـلامـامِ الجامعِ بين الشريعةِ والحقيقةِ » .

وشخصيةُ العالمِ لا تَستخدمُ عادةً مفـرداتٍ صوفيَّـةً خـاصةً ، إذْ تكتفي كتبُهم بجمعِ أقوالِ المتصوفةِ ، وهم يكتفون بحملِ ميـزانِ

العقلِ الشرعيِّ يبرِّرونَ ، يشرحـونَ ، يتعاطفـونَ ، يُنكِرونَ . . ولا نَكادُ نجدُ عندَهم مفرداً جديداً مُبدَعا ، بـل شروحـاتٍ لما يتـداولُ الصوفيةُ من مفرداتٍ . .

وجاءتْ كتبُ هؤلاءِ العلماءِ الكاتبينَ جامعـةً في صفحاتهـا لكلِ أنماطِ الشخصيةِ الصوفيةِ فنجدُ العارفَ إلى جانبِ الزاهدِ إلى جانب العابدِ ، والصوفيَّ الى جانبِ صاحبِ الحالِ والـوليِّ . . وهكذا لا تُميـزُ هذه الكتبُ ـ في الغـالب ـ بين أنماطِ الشخصيـاتِ ، ولكنها ترتبُ الأشخاصَ بحسبِ طبقاتِهم الزمنيةِ ، أو بحسـبِ أقوالِهم في الأحوالِ والمقاماتِ . . ترتبُ التصوفَ والوجوهَ الصوفيَّـةَ كما يرتبُ أيُّ كاتبٍ كتابَهُ : بحسبِ المواضيعِ أو بحسب الطبقاتِ الزمنيةِ .

والقيمـةُ الكبرى لهـذه المؤلفاتِ تكمنُ في أنّـهـا حفظتْ أقـوالَ الصـوفيةِ وذلـك قبلَ وجـودِ الكتابِ الصـوفيِّ الخـاصِّ . . ومعـظمُ الرجالِ الذين أرّخَتْ لهم هذه المؤلفات لم يحفظِ الزمـانُ كتبَهُمْ ، ورُبَّـمَـا فُقِـدَتْ أو هي بحكمِ المفقـودةِ ، وربَّـمـا لم يـدوّنْ هؤلاء الرجالُ كتباً بل اكتفوا بالحياةِ الصوفيةِ وأقوالٍ يتناقلُهـا الحَفَظَـةُ . . فلو أخذنا مثلاً الرسالةَ القشيريةَ لوجدْنا فيها ٨٣ ثلاثاً وثمانين ترجمةً الى جـانب ١٠٥ مـائـة وخمسـة مصـطلحـات أو أكثـرَ . . وهـذه المصطلحاتُ استخدمَها ابن عربي جميعاً في كُتُبِهِ .

■ **الشخصيةُ الثانيةُ** : هيَ **شخصيةُ السالكِ** التي كرَّسَتْها الـطرقُ

الصوفيةُ . . وبرزتْ هذه الشخصيةُ وتمثلتْ في علاقةِ التعلمِ بين الشيخِ والمريد . فالطرقُ الصوفيةُ تنطلقُ من مقولةٍ أساسيةٍ تقولُ إن التصوفَ قضيةٌ تعليميةٌ ، علاقةُ تعلّمٍ وتعليمٍ بينَ الشيخِ والمريدِ . . بمعنى أن الشيخَ الواصلَ يمكنُهُ أن يُسَلِّكَ مريداً يطلبُ الوصولَ ، وأنَّ الطريقَ الصوفيَّ بأحوالِهِ ومقاماتِه قابلٌ للإكتسابِ إلى حدٍ ما .

وهنا لا نرى أن ابن عربي ورثَ الكثيرَ عن شيوخِ الطرقِ الصوفيةِ على الرغمِ من طريقتِهِ الأكبريةِ ، ويرجعُ السببُ في ذلك الى أنَّه في الأساسِ من العارفينَ أهلِ المكاشَفَةِ ، الذين يعلمون يقيناً أن حدود التعليمِ تقفُ عندَ أبوابِ الفتوحِ والمكاشفةِ ، ويعلمونَ يقيناً أن الفتوحَ والمكاشفةَ هما البدايةُ لشخصيةٍ جديدة ، ولهويّةٍ جديدةٍ ينفردُ بها السالكُ عن عمومِ المريدينَ . . وعلى الرغمِ من ذلك لم تتركْ مؤلفاتُ إبن عربي المفرداتِ التي طَوَّرَتْها وأنتجتْها الطرقُ : فأخذَ أسماءَ الأحوالِ والمقاماتِ كلها وأسماءَ الخلواتِ وأنواعَها ، وأسماءَ أركانِ الطريقِ والمجاهدةِ ، وكلَّ ما لا بدَّ منهُ للمريدِ إن لم يجدِ الشيخ . . وحتى إن وجدَه .

■ **الشخصيةُ الثالثةُ** : هي شخصيةُ « **صاحب الحال** »(*) ، الذي

(*) عبارة « صاحب الحال » استفدتها من كلام الأمير الفضل بن العباس الدندراوي ، ومن رؤيتِهِ للشخصيةِ الصوفيةِ .

حَلَّ به حالٌ من اللهِ عز وجل ، حالٌ سَحَقَهُ ومَحَقَهُ وأفناهُ وأذهبَهُ عن كلِ ما سوى اللهِ عزَّ وجلَّ . . حال لا يتلوّن ، بل على العكس يُلوِّنُ رؤيةَ الصوفيِّ كلَّها ويستبدُّ بكليةِ نشاطِه ورؤيتِهِ ، فيغيبُ الصوفيُّ هنا عن كلِ شيءٍ ويحضُر لحالِهِ فقط .

وصاحبُ الحالِ يجتازُ المسافاتِ الصفاتيةَ والزمنيةَ الفاصلةَ بين المقاماتِ والمنازلِ بسرعةٍ مذهلةٍ ، وذلك لأنَّ الحَالَ له طاقةٌ فاعلةٌ في وجدانِ الصوفيِّ تُغيِّبُهُ عن رؤيةِ نفسِهِ وحظوظِها ، وعن رؤيةِ الدنيا ومغرياتِها . . وبالتالي يتمكّنُ صاحبُ الحالِ من اجتيازِ المقاماتِ ، وهو مُغَيَّبٌ عن إحساسِهِ بوطأةِ الرياضةِ والمجاهدةِ . . سُئِلَ أبو يزيد ، وهو من أصحابِ الحالِ عن ابتدائِهِ وزُهدِه فقال : ليسَ للزهدِ منزلةٌ [أي قيمة] فقيلَ له : لماذا ؟ فقالَ : لأني كنتُ ، ثلاثةَ أيامٍ ، في الزهدِ فلمّا كانَ اليومُ الرابعُ خرجتُ منهُ ، أليومُ الأوَّلُ زهدتُ في الدنيا وما فيها ، واليومُ الثاني زهدتُ في الآخرةِ وما فيها ، واليومُ الثالثُ زهدتُ فيما سوى اللهِ ، فلما كان اليومُ الرابعُ لم يبقَ لي سوى اللهِ ، فهِمْتُ ، فسمعتُ هاتفاً يقولُ : يا أبا يزيدٍ لا تقوى معنا . فقلتُ : هذا الذي أُريدُ . فسمعتُ قائلاً يقولُ : وجدتَ ، وجدت[١٨] .

وهكذا أصحابُ الأحوالِ ، يحملُهُم الحالُ بعيداً عن مسيرةِ

---

(١٨) الرسالة القشيرية ص ١٤ .

جماعةِ السلوكِ المضبوطةِ الخطواتِ المرسومةِ المسافاتِ ، فيستوحشونَ في عزلتِهِمْ ، ويتصبَّرونَ ولا يَصبرون عن ربِّهم لحظةً . . أهلُ السلوكِ يُجاهدونَ الدنيا طَلَباً للحقِّ ، وأهلُ الحالِ يُصَابرونَ الدنيا مَرضاةً للحقِّ . . ومنهم مَنْ يستطيعُ فيها صبراً ومنهم مَنْ لا يستطيعُ فيها صَبْراً ، كأبي يزيدٍ الذي كلما أرادَ الرجوعَ الى الصَّحوِ ، ودُنيا الناسِ ، يُغمى عليه حتى كان الخطابُ : ردوا إليَّ حبيبي ، فإنَّهُ لا صبرَ لهُ عني . . وكالحلاَّج الذي كانَ يسيرُ في شوارعِ بغدادَ يستنجدُ بقَتَلَتِهِ أن يُعَجِّلوا : اقتلوني يا ثِقاتي . .

وشخصيةُ صاحبِ الحالِ تجلَّتْ في أبي يزيد ، وفي الحلاَّج ، وفي الجنيْدِ البغدادي وغيرِهم من الشخصياتِ الصوفية ، فشَطَحَ أبو يزيدٍ تحت وطأةِ الحالِ . وكذلك الحلاجُ أسكرَهُ حالُ العشقِ فلم يطقْ صبراً في ضميرِ المخاطبِ واستجارَ من البَيْنِ ؛ قائلاً : « فارفعْ بفضلِكَ أَنّيّ من البين » ، والجنيد البغدادي حلَّ فيه توحيدٌ فَشَهِدَ الانسانَ الكاملَ شبحاً مسوّى والله عز وجل يقومُ عنهُ بما يريدُه منهُ . .

هذه هي أصولُ ابن عربي الصوفية ، والقارىءُ لابن عربي ما لم يتلمسْ أصولَه فإنّه سيقعُ في أخطاءٍ فادحةٍ ، كما حدثَ لعباس العزاوي الذي اتهمَ ابن عربي بأنّهُ يرفعُ التكاليفَ ويوردُ قولَهُ على الشكلِ التالي : « فالعبدُ ربٌّ والله عبدٌ ليتَ شعري مَنِ

المكلَّفُ »[19] وطبعاً النصُ الذي يوردُه العزاوي لم يردْ عندَ ابنِ عربي ، فابن عربي لم يقلْ : « أللهُ عبدٌ » . ونصُ ابن عربي الصحيحُ هو :

«الربُ حقٌ والعبدُ حقْ   يا ليتَ شعري مَن المكلَّفْ
ان قلتَ عبدٌ فذاكَ مَيْتُ   أو قلتَ ربٌ أنَّى يُكَلَّفْ

فهو سبحانَهُ يطيعُ نفسَهُ إذا شَاءَ بخلقِهِ . . فليس إلاَّ أشباحٌ خاليةٌ على عروشِها خاويةٌ[20] » وهذا النصُ على عكسِ ما يقولُ العزاوي يُثبتُ أن ابن عربيٍ يقولُ بالتكليفِ لأنه يسألُ : مَن المكلف ؟ فاثبت بهذه العبارة الاستفهامية التكليفَ والمكلفَ ، وسؤالُ «من المكلَّف» لا يشككُ في التكليفِ ، بل يلامسُ هويةَ المكلفِ . وجملُ ابنِ عربيٍ هُنا هيَ نفسُها جملُ الجنيْدِ البغداديِّ لا تفترقُ عنها إلاَّ في الأسلوبِ ، فالجنيدُ في تجربتِهِ الوجدانيةِ وعندَ فنائِهِ في التوحيدِ رأى أنَّ الانسانَ شبحٌ مسوَّى فانٍ غيرُ موجودٍ لنفسِهِ موجودٌ لربِهِ فقط ؛ ويقومُ عنهُ ربُّه بما يريدُه منهُ .

وهكذا نرى آبن عربيٍ وارثاً لتجربةِ أهلِ الحالِ ، وحيثُ أنّهُ لا يمكنُهُ أن يرثَ أحوالَهم جميعَها ، لأنَّ الحالَ هو واحدٌ لا يقبلُ التعددَ

---

(19) الكتاب التذكاري ص ١٤٣ .

(20) الفتوحات ج ١ ص ٢ .

أو الجمعَ : أحوال ، ولا يقبلُ المشاركةَ أيضاً . . فما هو إذنْ هـذا الحالُ الواحدُ الذي مكّـنَ آبنَ عـربيٍ من معرفـةِ احوالِ السـابقينَ كلِّـهم ، دونَ أن يُفنيه حالٌ منها ، ويأتي الجـوابُ تصدِّقُـهُ نصوصُ آبنِ عربيٍ ، إنه أي ابن عربي : صاحبُ حالٍ ، وحالُه : العِلْمُ . فآبنُ عربيٍ يُكاشَفُ بأحوالِ السابقينَ مكاشفةً علميةً دونَ أن تحلَّ فيه وتُفنيـه ، فيعلمُها بـالمكاشفـةِ ويعلمُ حقيقتَهـا . . بـآختصـارٍ ، إبنُ عـربيٍ هـوَ وارثٌ ، ورثَ أهـلَ الحـالِ ، ورثَ علومَهُمْ ، وَوَرَثَ لغتَهُمْ التي تظهرُ في كلِ مفرداتِ الفناءِ والعشقِ .

■ **الشخصيةُ الرابعةُ** : هي شخصيةُ **العارف** ، وهو الذي لم يقفْ مع موضوعٍ محددٍ أو حالٍ معيّـنٍ ، بل طَهَّـرَ الأعماقَ وانتظرَ تجلِّـي المعرفةِ ؛ ونجدُ معالمَ هذه الشخصيةِ في أقوالِ المشايـخ ؛ يقول أبو عثمانٍ المغربي : العارفُ تضيءُ له أنوارُ العلمِ فيُبصرُ به عجائبَ الغيبِ[٢١] . .

فالعارفُ إذنْ هـو مَنْ أُنيرتْ لـهُ عجائبُ الغيبِ ، فـاحتارَ أمـامها وعبَّـرَ عنها بلغةٍ مخصوصةٍ حيَّـرتْ غيرَ المتمكِّـنِ ، ونجدُ معالمَ هذه اللغةِ عندَ سهل التستري في مفـرداتِه : « عمـودُ النور » ، و« فِـطرةُ

---

(٢١) الرسالة القشيرية ص ١٤٣ .

الميثاق »[٢٢] ، ونلاحظُ مدى اقترابِها من لغةِ ابنِ عـربي ، وكذلـك نجدها في لغة ابن قسيّ في كتابِهِ : « خلعُ النعلين واقتباسُ الأنـوارِ من مـوضِـعِ القَـدَمَيْنِ » ، كتـابٌ حتى عنـوانُـه يعكسُ لغـةَ ابن عربي . .

***

ابنُ عربي إذن هو وارثٌ للتجربةِ الصوفيةِ بكلِ وجوهِها ، ووارثٌ للغةِ الصوفيةِ بكلِ مفرداتِها :

ورثَ مفـرداتِ علمِ المعاملةِ ومفـرداتِ الأحوالِ والمقـامـات ، وهي اللغةُ التي برزتْ مع الشخصيتينِ الأولى والثانيـةِ ، أي العالِمِ الصوفيّ وأهلِ الطريقِ والتسليكِ . . ومَنْ يُراجع الفصـلَ الثاني من الفتوحاتِ المكيةِ وهو القسمُ المختصُ بالمعاملاتِ ويتكوّن من ١١٦ بـاباً (من البـاب رقم ٧٤ الى ١٨٩) يجد إبنَ عـربيٍ يمشي على خُـطى القشيري يُعـارضُ مقامـاتِه مقـامـاً بمقام . وورثَ ابن عـربي كـذلك ، مفرداتِ أهلِ المكـاشفَةِ ، وهي اللغـةُ التي ظهـرتْ مـع الشخصيتينِ الثالثةِ والرابعةِ أعني صاحبَ الحالِ والعارفِ . وتتمثَّـلُ هـذه اللغةُ في جميـعِ مفرداتِ الفنـاءِ كالسحقِ والمحقِ والمحـوِ

(٢٢) مـاسينيون ، نشـأة المصطلح (النسخـة الفـرنسيـة) ، ص ٥٨ « عمـود النور » ، ص ٢٩٥ « فطرة الميثاق » .

والـذهابِ والاستغـراقِ والاستهلاكِ والأخـذِ والاختـطافِ والفَقْـدِ ، وجميعِ مفرداتِ المخاطبةِ : كالالقاءِ والتعـريفِ والتعليمِ والخاطـرِ والخـطابِ والزاجـرِ ، وجميعِ مفـرداتِ التـوحيـدِ : كـالـوحـدانيـةِ والواحديةِ والفردانيةِ والفرديةِ والإفرادِ والتفريدِ وهكذا . .

ونـظرةٌ خاطفـةٌ على معجمِ مفرداتِ ابن عـربي ، ومقارنتُـهُ مـع المفرداتِ الواردةِ في الرسالةِ القشيريةِ واللَّـمْعِ ، تبيِّـنُ لنا كيفَ أنّـه لم يتركْ مفرداً قيلَ قبلَهُ دونَ أن يستخدمَهُ .

III

تطويعُ اللغةِ الموروثةِ وتطبيعُها

رأينا أنَّ آبنَ عربيٍ ورثَ اللغةَ الصوفيـةَ السابقـةَ بِشِقَّيْهـا ، لغـةَ المعـاملةِ ولغةَ المكـاشفةِ ؛ ولكنّـهُ ككـلِ وارثٍ يطبـعُ الموروثَ ، ويحوِّلُهُ الى شيءٍ يخصُهُ ، على العكسِ منِ الجامـعِ الذي ينتمي الى أهلِ تجميعِ النصوصِ وشرحِها كما سبقَ وأشرنا في المقـارنةِ بين ابنِ عربيٍ الوارثِ والقشيريِّ الجامعِ .

ولو أخذنا أيَّ مفـردٍ مـن المفـرداتِ أو أيَّ مقامٍ من المقـاماتِ الصـوفيةِ ، وقـارنّـا بين طرحِ القشيـريِّ لهُ وبينَ طـرحِ آبنِ عربيِ لتبيَّنَ لنـا الفرقُ بين الإرثِ والتجميـعِ ، فالقشيـريُّ ينقـلُ في «الـرسـالـةِ» أقاويلَ الشيوخِ ونصوصَهُمْ ولا تخرجُ كتابـاتُهُ تقـريباً عن قـالَ فلانٌ وقيلَ ؛ وعندما لا تكونُ أقوالُ الصوفيةِ واضحةً لا يجدُ أمامَهُ مخرجاً

ولا عبارةً تمكّنُهُ من فَهْمِ المسمَّى وتفهيمِهِ للقارئ كما حَدَثَ عند تعريفِه « للسِّر » مثلاً[٢٣] . فالقشيريُّ ينقلُ أقوالَ الصوفيةِ دون أن يفكِّكَها ويعيدَ تركيبَها بما يتلاءمُ ورؤيتَهُ ، مما يُشعرنا بغيابِ هذه الرؤيةِ في الرسالة ، وتظلُّ أقاويلُ المشايخِ عندَهُ مجموعةً على صيغةِ أبوابٍ . ونلاحظُ أنَّ القشيريَّ لا يقترحُ عبرَ هذِه الأبوابِ خطةَ تسليكٍ كما فعلَ المكيُّ في قوتِ القلوبِ ، أو الطوسيُّ في اللُّمعِ ، حين حصرا الطريقَ الصوفيَّ في منازلَ محددةٍ للسالكينَ فاصلينَ المقاماتِ عن المجاهداتِ والرياضياتِ والأعمالِ . .

وهكذا جمعَ القشيريُّ في رسالتِهِ بين الأعمالِ والمقاماتِ فوضعَ الجوعَ والخلوةَ والمجاهدةَ مع الزهدِ والتوبةِ والخوفِ والرجاءِ، فجمعَ بذلك وعلى مستوى واحدٍ أعمالَ السالكِ ومقاماتِه . وتابَعَهُ ابنُ عربيٍ جامعاً أبوابَ القشيريِّ تحت عنوانٍ واحدٍ هو : المعاملاتُ ، وضمَّنَهُ كلَّ التجربةِ الصوفيةِ الموروثةِ . . ولكنه كانَ يخرجُ عن كلِ بابٍ من الأبوابِ وعن كلِ مفهومٍ موروثٍ ، بمفهومِهِ الجديدِ وعبارتِهِ الجديدةِ ، « فمقامُ التوبةِ » الموروثُ يتبعُهُ مقامُ : « تركِ التوبةِ » وهو مقامٌ جديدٌ وتجربةٌ جديدةٌ ومسمىً جديد وعبارةٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ . .

نرى ابنَ عربيٍ في هذا القسمِ من الفتوحاتِ ـ أي في قسمِ

(٢٣) الرسالة ص ٤٥ .

المعــامــلاتِ ، يتنــاولُ المفــردَ القــديمَ بــالبحثِ ، ولا يكتفي بالاقتباسِ ، وبإيرادِ أقوالِ المتقدمينَ بل يناقشُهُمْ : يأخذُ « المقامَ » مثلاً من حيثيَّاتِهِ المختلفةِ ، يجدُ أنَّه يختلفُ مضموناً بحسبِ المتحقِّقِ بهِ إذا كان من أربابِ المواقفِ كالنفَّري ، أو كانَ من السالكينَ أربابِ المعاملاتِ[٢٤] كلُّ ذلكَ يدلُّ على ثقافةِ ابن عربي الصوفيةِ من ناحيةٍ ، وعلى معرفتِهِ التامةِ بكلِ الفكرِ الصوفيِّ السابقِ فهو يعرفُ السالكَ والواقفَ ، يعرفُ الفرقَ بينَ الوقفةِ والشهودِ ، وبينَ التعاملِ والمَشْيِ وهكذا . . فنتجَ عن كُلِّ هذهِ المعرفةِ أنهُ معَ ابنِ عربيٍ تنظمتِ الرؤيةُ الصوفيةُ ، وسُمِّيَتِ المُسمَّياتُ بأسمائها ، ولمْ نَعُدْ نحتارُ أمامَ عشراتٍ من الأسماءِ قَدْ تكونُ لمُسمَّى واحدٍ ، وقد تتعددُ بتعددِ السالكينَ والواقفينَ .

وهكذا طوَّعَ ابنُ عربي الموروثَ كلَّهُ جاعلاً منهُ مقدماتِهِ الفكريةَ والسلوكيةَ ونقطةَ انطلاقٍ وترقٍ الى ما وراءها[٢٥] . وكان من نتيجةِ ما فعلَهُ ابن عربيٍ أن توحَّدتِ اللغةُ الصوفيةُ ، من خلالِ تقنيةِ

---

(٢٤) را . الفتوحات المكية : مثلاً « مقام التوبة » ج ٢ ص ١٤٢ « المقام عند أرباب المعاملات والمقام عند أرباب المواقف » .

(٢٥) راجع القسم الثاني من الفتوحات : المعاملات، حيث تتضح مواكبة ابن عربي للقشيري في أبوابه ، وكيف أنه يخرج في كل باب من اللغة والتجربة الموروثة الى اللغة والتجربة الجديدة .

آستيعابِ الجديدِ للقديمِ والانطلاقِ منهُ دائماً الى ما هـو أعلى . . وهـذا التَّرقّي ومـا يسبقُـهُ من آستيعـابٍ ، هـو سِمَـةٌ صـوفيَّـةٌ ، لأن التـرابيةَ هي من صميمِ الـرؤيـةِ الصـوفيـةِ، رؤيـةٌ تفسـحُ فيهـا مكـانـاً للنخبةِ . . وتظهرُ بشكلٍ واضـحٍ في كلامِ المتصـوّفة عن التـوحيد مثلاً : ففي المرتبةِ الأولى يأتي توحيدُ العوامِ ، وفي المرتبة الرابعةِ توحيدُ خُلاَصَةِ خـاصَّة الخـاصَّةِ[٢٦] . فـالتصوفُ لا يُلغي صحيحـاً متقدماً من أجل رؤيةٍ أعلى ، بل على العكس ، يأتي الجـديدُ على أنه مرتبةٌ تأخـذُ مكانتَهـا في سُلَّمِ الرؤيـةِ الصوفيَّـةِ . . رؤيةٌ تـراتبيةٌ تعكسُ رؤيَتَهُمْ للجنَّةِ في تَراتُبِ مقاماتِها .

* * *

---

(٢٦) راجع رسائل الجنيد . رسالة في التوحيد .

الفصل الرابع

شُهود إبن عَربي وَمولدِ لُغَة جَديدَة

إبنُ عربي سليلُ قومٍ وجدوا المعرفةَ ببدنٍ أضناهُ الجوعُ والسهرُ وكثرةُ الصلاةِ ، وبنفسٍ خلَّصَهَا الصمتُ ، صمتت فلم تطلبْ سوى الله ولمْ تـأمرْ بسِـوى ؛ وبقلبٍ سلّمَهُ الصـومُ ؛ صـام ولم ينـظرْ إلى غيـرٍ . . فجعلَ لهمْ اللهُ عزَّ وجلَّ البُشرىٰ في الحياةِ الدنيا ، وكشفَ لهم عنْ عوالمَ مستورةٍ ، وكاشَفَهُمْ بأسـرارٍ مَخَضَتْ أعماقَهُمْ ، فـوُلِدَتْ أرواحُهم ثـانيةً في أبـدانِهِم ، وأخذتْ حُضـوراً مستقلاً متخفِّفـاً منْ عـلاقـةِ البدنِ . ووُجِـدَتْ ، أي أرواحُهُمْ ، في عـوالمَ وحضـراتٍ ومشـاهداتٍ أضـافتْ الى تجاربِهم الحسيـةِ الظاهـرةِ المشتركـةِ مع الجميعِ ، تجاربَ حسيةً أُخرى ظاهرةً لهم وخاصةً بهِمْ فقط . . فلم يتكلَّـمـوا إلا عن تجربـةٍ محسوسـةٍ وعن خُبـرةٍ مَعيشـةٍ وعـن عِلْمٍ مُكَاشَفٍ وعن عوالمَ مُشاهدة . . من هنا نشعرُ بالتقصيرِ عن اللَحَاقِ بهِمْ ، لأن عيـونَهم ترىَ مـا لا نرَى ، ولأنهم يُشَـارِكـونَ في عـالمٍ مأهولٍ بالأنبياءِ والأولياءِ والملائكةِ يأخذونَ فيه مرتبَتهم ونحن أسرى

عيونٍ لا يمتدُّ بصرُها مخترقاً الحواجزَ ، وأَحْبَاسُ عالَمٍ مأهولٍ ببشرٍ يقصّـرونَ حتى عن رتبـةِ الصـالحينَ ، فكيفَ بـالأوليـاءِ والأنبيـاءِ والملائكةِ !

وابن عربي كسليلِ طائفةٍ يحدِّثُها قلبُها عن ربِّـها ، حَـرَّكَ رواكدَ العلومِ المكنوزةِ تحتَ حائطِ الزمنِ تنتظرُ أن يبلُغَ الوجدانُ الصوفيُّ أشُـدَّهُ ويحتملَ إرثَ الأسـرارِ . . وكان إبنُ عـربي . . هو الـوارث المنتظَرُ ؛ ولم يكتمْ مكانَتَهُ بل قدَّمَ بها فتوحاتِهِ ، وعرَّفَنَا منذ البدايةِ بالهويةِ الروحيةِ لكاتبِ الفتوحاتِ : لقد شاهـدَ النبيَّ صلى الله عليهِ وسلَّـمَ في عالَمِ المثالِ ، مكاشفةً قلبيةً ، وجميعُ الرسلِ بينَ يديهِ مصطفُّـونَ ، وأُمَّـتُهُ عليه ملتفونَ ، وملائكةُ التسخيرِ من حولِ عرشِ مقامِهِ حافُّـونَ ، والملائكةُ المولَّـدةُ منَ الأعمالِ بين يدَيْهِ صافّـونَ ، والصِّـدِّيقُ عنْ يمينِـهِ، والفـاروقُ عن يسـارِهِ ، والخَتْمُ بينَ يـديـهِ يحـدِّثُهُ ، والامـامُ عليٌّ يتـرجمُ عن الخَتْمِ بلسـانِـهِ ، وذو النـوريْنِ مشتملٌ برداءِ حيائِهِ ، وإبن عـربيٍ وراءَ الخَتْمِ ، ثم نُصبَ له منبرٌ على جبهتِهِ مكتوبٌ هذا هو المقامُ المحمديُّ الأطهرُ ، مَنْ رُقِّـيَ فيه فَقَدْ ورثَهُ وأرسلَهُ الحقُّ حافظاً لحرمةِ الشريعةِ المحمديةِ[٢٧] .

ويتابعُ قارىءُ الفتوحاتِ مسارَهُ مـع ابنِ عربيٍ وفي كـلِ صفحةٍ

(٢٧) الفتوحات ج ١ ص ص ١ - ٢ .

يقفزُ أمامَ أعيُنِه مشهدٌ جديدٌ ، يشهدُ لابن عربيٍ بـالتفردِ وبمفـارقتِهِ لخِبْراتِ الناسِ . . إنسـانٌ يتحلَّلُ ، ويتركَّـبُ : يتحلَّلُ في معـراجِهِ الى ربِّـهِ ، فيأخذُ كلُ عالَمٍ منهُ في الطريقِ ما يناسبُهُ ، تأخذُ الأرضُ منه البدنَ ويأخذُ عالَمُ النارِ منه النفسَ وهكذا . . حتى لا يبقَى منهُ ، بعدَ مفارقتِهِ لكلِ عناصِرِهِ عندَ مرورِه بعوالِمِها إلا « السر » الذي عنده من اللهِ ؛ فلا يُشاهدُ إلا بِهِ ، ولا يسمعُ الخطابَ إلَّا بِهِ . ويرجعُ ابنُ عربيٍ من عروجِهِ ، مِنْ مشهدِهِ ، فتتركبُ صورتُهُ في طريقِ العـودةِ إذ يردُّ إليهِ كلُ عالَمٍ ما كانَ أخذَه منهُ(٢٨) .

ولا أظنُّ أنَّ أحداً يعيشُ لحظاتٍ مماثلةً ، لحظاتٍ ليست نادرةً بل تتكررُ وتكادُ لا تنقطعُ أو تنحسِرُ ـ إذا أخذنا بالاعتبارِ كلَّ المشاهداتِ التي دَخَلَها ابنُ عربي ودوَّنَها في كتبِهِ ـ ويظلُّ كالآخـرين . . وهذا كتـابُ الفتوحـاتِ المكيةِ تكـادُ كلُ صفحـةٍ من صفحاتِـهِ تروي عن دخولِ إبن عربيٍ الى أرضٍ أو عن التقائِهِ بشخصٍ في تَجَلٍ ، أو عن سَمَاعِهِ ، أو عن شُهودِه . . وكتبُهُ الأخرى كذلك : فـ«الإسرا الى المقامِ الأسرى » هو منامٌ شَهِدَه سرُّهُ المتهجِّـدُ القائمُ . . و« رسالـةُ مشاهدِ الاسرارِ القدسيـةِ » تدوينٌ لتنقُلِهِ في المشـاهدِ ، يفتتـحُ كلَّ مشهدٍ قائلًا : « أشهدني الحق . . وقال لي . . » . باختصار، نقولُ إنَّ

---

(٢٨) المرجع السابق ج ١ ص ١٦٨ .

آبن عربي هو رجلُ المشاهدِ في تاريخِ الفكرِ الصوفي ، ينتقلُ من مشهدٍ الى مشهدٍ ، ومن تَجَلٍ الى تجلٍ ، ومن عالَمٍ الى عالمٍ ، ومن أرضٍ إلى أرضٍ . . حياةُ رؤىً تبدأ من ذاتِهِ وتشعُ في كلِ آتجاهٍ ، رؤىً تكادُ لا تنقطعُ في يقظةٍ أو في منامٍ . . فإنْ كان النفريُّ والبسطاميُّ من أربابِ المَوَاقِفِ كما يقولُ ابن عربي فهو تنطبقُ عليه في رأينا عبارةُ : من أربابِ المشاهدِ ، مشاهدُ تتوالى فلا يقفُ مع مشهدٍ دون مشهدٍ ، ولا مع حالٍ دون حالٍ . . والمشهدُ بصرٌ وإبصارٌ ورؤيةٌ .

ونَتَجَ عن كونِ ابنِ عربيٍ رجلَ المشاهدِ عدةُ نتائجَ ، نتكلمُ هنا على أهمِّها المتمثلِ في تحوُّلِ النظرِ الصوفيِّ منَ « الذاتِ » التي كانت موضوعَ المعاملةِ ، إلى « الكونِ » الذي أصبحَ موضوعَ الشهودِ . . وهذه النقلةُ للنظرِ الصوفيِّ من الأعماقِ الى الآفاقِ ، حررتْ الفكرَ وأعطتْهُ أُفقاً جديداً للانطلاقِ ، إذْ كادَ يختنقُ بعدَ زمنِ الغزالي في دائرةِ الذاتِ والمعاملةِ، لا يكادُ يخرجُ إلا لِماماً مع العارفينَ، وبشكلٍ جزئيٍ ومتناثرٍ؛ ويأتي التعبيرُ عن هذا الخروجِ مجزوءاً وخجولاً . . وربما يرجعُ السببُ في عدمِ تحقُّقِ هذه النقلةِ مع المتقدمينَ على آبنِ عربيٍ ، الى أنهُ لم يكن عرفانُ العارفِ من الوضوحِ ومن الكثرةِ بحيثُ يفجّرُ هذا الفيضانَ الجارفَ الذي تفجَّرَ مع آبنِ عربي . .

وتاريخُ الفكرِ الانسانيِّ هو تاريخٌ للنُقُلاتِ التي حَقَّـقَها المفكرونَ . . كلُ نقلةٍ حَرَّكـتِ الفكرَ وأَحيَتْهُ لأنها فتحتْ أمامه آفاقاً جديدة . . وتاريخُ الفلسفةِ والعلومِ هـوتاريـخٌ لهذه النُقُلاتِ . . سقراطُ أحدثَ نقلةً في اهتمامِ الفكرِ اليـونانيِّ فـأرجعَهُ من الكـونِ الى الانسانِ ، وديكارتُ وكانطُ أحدثـانقلةً مهّدتْ للفلسفةِ الحـديثةِ ، وكـذا نيوتنُ في الفيـزياءِ ، وهكـذا . . فمَنْ يستطيـعُ أن ينقلَ الفكـرَ من ميدانٍ الى ميدانٍ هو الذي يطبعُ مسارَ التاريخِ الفكريِّ بطابِعِه ؛ وهذا مـا فعلَه ابن عربي نَقَلَ الفكـرَ الصوفيَّ من المعـاملةِ الى المكاشفـةِ ، ونَقَلَ اللغـةَ الصـوفيـةَ من لغـةِ الأعمـاقِ والمعـامـلاتِ الى لغـةِ الآفـاقِ والمشاهداتِ فطَبَعَ الفكرَ الصوفيَّ اللاحقَ بطابِعِهِ .

وهـذه النقلةُ التي أحدثَهـا ابن عربيٍ مَـوّهتْ على الـدارسينَ ، وظنوا بأن القَطْعَ قد حدثَ بينَ التجربةِ الصوفيةِ السابقةِ وبين تجربةِ ابنِ عربي . . وذلكَ لأن ابنَ عـربي لمْ يقُلْ إنـه يجبُ أن ننظرَ الى الآفـاقِ ، أو إنه علينـا أن ننقلَ التجـربةَ الصـوفيةَ من المعـاملةِ الى المشاهدةِ ؛ إبن عربي لمْ ينظِّـرْ لهـذه النُقْلةِ ، بل اكتفى بـأنْ حوَّلَ وجهَهُ ـ طوعاً أو قسراً ـ الى جهةِ الشهودِ ، فتحولتْ معه بالتبعيةِ أنظارُ الصوفيةِ . . نظراً لغزارةِ الانتاجِ الذي أعطاهُ . . فمَنْ مِنَ الصوفيـةِ بعدَ ابنِ عربيٍ يستطيعُ أن يتخطّـى هذا السيلَ الجارفَ من الشهودِ عوداً الى معاملةٍ بسيطةٍ ، بل أضحت المعاملةُ بعدَ ابن عربيٍ شجرةَ

خريفٍ تنتظرُ أن تُورِقَ في ربيعِ الشهودِ .

وهكذا شهودُ ابنِ عربي يتتابعُ ويتوالى جاعلاً منهُ رجلَ الشهودِ ، ولكنَّ الشهودَ وحدَهُ لا يعطي لغةً ، وخاصةً إذا جاءَ التعبيرُ عنهُ على صيغةِ الروايةِ أو على صيغةِ الجملِ الفعليَّةِ . . الشهودُ لا يعطي لغةً ولكنه يمكن أن يكونَ الأرضَ التي تنمو عليها اللغةُ بكلِ مفرداتِها ومصطلحاتِها . .

ونتساءَلُ الآن ما هو عند ابن عربي هذا الشهودُ الذي عنه نتجتْ هذهِ اللغةُ كلها وهذه المفرداتُ والمصطلحاتُ الجديدةُ كلُّها . . ثم إذا استطعنا تحديدَ هُويَّةِ هذا الشهودِ نتساءلُ أيضاً : كيفَ نَتَجَ عن هذا الشهودِ مفرداتُ ؟ فالسؤالُ الأولُ يمسُّ هويةَ الشهودِ ؛ والسؤالُ الثاني يبحثُ في كيفيةِ وجودِ المفردِ عنِ الشهودِ . . وحتى لو أَجَبْنَا عن هذينِ السؤالينِ ، يبقى أن ندرسَ المفرداتِ دراسةً تقنيةً ، لمعرفةِ القوانينِ التي حكمتْ ايجادَ وتكوّنَ هذِهِ المفرداتِ ، ونقسِّمُ بحثَنَا للإجابةِ على هذه الأسئلةِ الثلاثةِ الى أربعِ فقراتٍ :

في الأولى نتكلمُ على الشهودِ المُبدِع والمنتِج لهذِه اللغةِ .

وفي الفقرةِ الثانيةِ ، نتكلمُ على التسميةِ وأنَّها أساسُ وجودِ المصطَلحِ .

وفي الفقرةِ الثالثةِ ، نتكلمُ على تحولاتِ اللفظِ المفردِ وعلاقةِ هذا التحولِ بالشهودِ عندَ آبنِ عربي .

وفي فقرةٍ رابعةٍ وأخيرةٍ ، نبيِّنُ أنَّ الاضافةَ هيَ أساسُ الصيغةِ اللغويةِ الجديدةِ التي أبدَعَهاآبنُ عربي . .

I

١ ـ شهودُ ابن عربي

لقد سبقَ أنْ قُلْنَا إنَّ ابنَ عربيٍ هو رجلُ المشاهِد ، في الدرجةِ الأولى ، وأنَّ مشاهدَه تتوالى لا تكادُ تنقطعُ ؛ تتوالى لدرجةٍ لا يمكنُنا معها أن نفصلَ مشاهداتِه بكتابٍ يستقلُ عن آرائِهِ . وكيفَ تنفصلُ المشاهدُ عن الآراءِ وكلُ آرائه مستقاةٌ من مشاهدِهِ . . وأقولُ بصراحةٍ ، إنني حاولتُ أن أفردَ مشاهداتِ ابنِ عربيٍ في بحثٍ مستقلٍ ، ولكنْ وجدتُني أمامَ كلِ صفحاتِهِ إذ لا تكادُ توجدُ فكرةٌ عندَهُ لم تصدُرْ عن مشاهدةٍ من قريبٍ أو بعيد ، فكتابهُ : « فصوص الحكم » أعطاهُ إيّاه النبيُّ صلواتُ اللهِ عليه وأمَرَهُ بإخراجِهِ للناس؛ وكتابُهُ « الإسرا الى المقامِ الأسرى » رؤيةٌ مناميةٌ ، وهكذا . . . ولكن نسمحُ لأنفسِنا بأن نتكلمَ بلغةِ ابن عربي ونسألَ ما هو « الشهودُ الساري » في كلِ شهودٍ عندَ ابنِ عربي ؟ فإذا استطعنا أن نلمسَ « الشهودَ الواحدَ الساري » في كلِ مشاهدةٍ ، استطعنا أن نضعَ يدَنا على خصوصيةِ شهودِهِ وبالتالي على خصوصيةِ لغتِهِ . .

إن الشهودَ الذي طبعَ كلَ مشاهدِ ابن عربي برأينا يتلخصُ بهذه المقولةِ : لا ذاتَ تمتلكُ الوجودَ الذاتيَّ وبالتالي لا شيءَ ذاتياً في

الكـون . . فالكـونُ عبارةٌ عن حقـائقَ مفردةٍ مـوجـودةٍ بـإيجـادٍ دائم مستمرّ ، وهذه الحقائقُ منها البسيطُ ومنها المركبُ ، وهي لا تـوجدُ في العالَمِ المحسوسِ على شكلِها الصرفِ أبداً ، بل توجدُ مضافةً إلى بعضِهـا البعض . . ونُعطي مثـلاً على إضافـةِ الحقائقِ المفـردةِ إلى بعضِها البعضِ ؛ فنقول : إن « الإنسانية » هي حقيقـةٌ مفردةٌ ، كذلك « النباتيةُ » ، كذلك « العِلْمُ » و « الحياةُ » ؛ ولكن كلُ حقيقةٍ مفردةٍ من هذه الحقائق سواءٌ أكانت بسيطةً كالعلمِ والقدرةِ أم كانت مركَّبةً كالإنسانيةِ والحيوانيةِ فهي وإن كانت تنفردُ بحقيقتِها ، إلَّا أنها لا توجدُ في الوجودِ الظاهرِ إلا مضافةً . فالوجودُ الظاهرُ المتعيِّنُ هو عبارةٌ عن : حقائقَ مفردةٍ مضافةٍ ؛ ففي الكون الظاهرِ لا نرى إنساناً صرفْاً لا يحوي غيرَ حقيقةِ الانسانيةِ ، بل يوجدُ متصفـاً بالكثيـرِ من الأوصـافِ الزائـدةِ على إنسانيتِـهِ . وهنـا تكمنُ نـظرةُ ابنِ عـربي : الصفةُ التي يتصفُ بها الموجودُ ليست ذاتيـةً لهُ ، ولا تتحـدُ بحقيقةِ انسانيتِه بل تظلُ زائدةً مضافةً إلى انسانيتِه ومعرضةً للزَوَالِ في كلِ لحـظةٍ . والصفةُ الـوحيـدةُ الـذاتيـةُ لكـلِ حقيقـةٍ مـوجـودةٍ هي : العدم . . . لذلك عندمـا سئل في مشـاهدِ الأسـرارِ القدسيـةِ : مَنْ أنت ؟ قال : العدمُ الظاهرُ .

فالعالَمُ جميعُـهُ في عينِ شهودِ ابنِ عـربيٍ هو عبـارةٌ عن حقائقَ مفـردةٍ تركَّبتْ على طـريقةِ الـوصفِ والنسبِ والاضافـةِ . عالَمُ ابن

عربي هو عـالمُ حقائقَ مفـردةٍ ، عالمٌ صفـاتيٌّ ، تُوجـدُ فيه الصفـةُ مستقلةً عن الموصوفِ ومضـافةً إليـه ، ولا يستقلُ مـوصوفٌ بصفتِـهِ أبداً لأنّه إن استقلَ بصفتِهِ استغنى ، وخـرجَ عن عبوديتِـهِ الذاتيـةِ . فلو استقلَّ إنسانٌ مثلاً بصفةِ الوجودِ لاستغنى في وجودِه عن اللهِ عزَّ وجلَّ ، وكذلك لو استقلَّ بعلمِهِ أو قُدرتِهِ. فكلُ ما يستقلُ الانسانُ بـه يصبـحُ ذاتياً لـه ، ولا يستطيـعُ بالتـالي أيُّ ظرفٍ أن يحـرمَهُ منـهُ ، وحيث أنَّ الواقعَ الشهوديَّ يُعطينـا أنَّ كلَّ شيءٍ هـو معرَّضٌ للزوالِ فهو بالتالي ليس ذاتياً وإنما مُعَار . .

فكـلُ صفـاتِ الانسـانِ على سبيـلِ المثـالِ هي حقـائقُ مفـردةٌ أُضيفتْ إليـه على سبيـلِ الاعــارةِ . . والانســانُ مفتقــرٌ أبـداً إلى دوامِهـا، لـذلـك يقـولُ ابنُ عـربي «بـالخلقِ الجـديـدِ» المستمـرِ مـع الانفـاسِ . . فاللهُ عـزَّ وجلَّ عنـدما يخلقُ الأمثـالَ مع الأنفـاسِ ، يلتبسُ علينا الأمرُ ، ونظنُ أن الصفةَ هيَ ذاتيةٌ للمخلوقاتِ لأننا نَرى استمرارَ وجودِها الذي هو في الواقعِ استمرارُ خلقِ اللهِ لمثلِها على الـدوامِ . . فعَيْنُ الشهودِ تُـرينـا أنْ لا ذاتيَّ في الكـونِ . . الكلُ صفـاتٌ ، والكلُ حقـائقُ معارةٌ ، تُضـافُ إلينا حينـاً أو نُنسبُ إليهـا أحياناً ، والخلقُ المستمرُ يحفظُ وجودَها فينا ويحفظُ دوامَها في أعينِ الناسِ .

عندما يقولُ ابنُ عربيٍ مثلاً : « وقد ثبتَ عند المحققينَ أنه ما في

الوجودِ الا الله ، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودُنا بِهِ »[٢٩] ، فهو يعبِّرُ عن هذا الشهودِ الذي نَظَرَ إلى الموجوداتِ جميعاً ، ووجدَ أنها « أشباحٌ خاليةٌ على عروشِها خاويةٌ »[٣٠] ، ووجد أنها « عَدَمٌ ظاهرٌ » للعَيَانِ ، وأن الوجودَ الحقيقيَّ الذاتيَّ هو للهِ وحده عز وجل . . وحيث أن كلِ ما هو ذاتيٌّ فلا يُفقدُ أبداً ولا يزول ، لذلك لا ذاتيٍّ لمخلوقٍ أبداً ، وعالمُ المخلوقاتِ هو عالمُ صفاتيٌّ : الانسانُ مثلاً حتى وجودُه هو صفةٌ تزيدُ على إنسانيتِهِ ، وتضافُ إليها زَمَنَ حياتِهِ الدنيا ويحفظُها الخلقُ الجديدُ ، وتزولُ عندما يأذنُ الله عزَّ وجَلَّ بالموتِ .

يقولُ ابنُ عربي في التجلياتِ الإلهيةِ[٣١] : « التوحيدُ علمٌ ثمَّ حالٌ ثمَّ علمٌ . . والعلمُ الثاني ، بعد الحالِ [هو] توحيدُ المشاهدةِ ، فيرى [أي صاحبُ هذا العلم] الأشياءَ من حيثُ الوحدانيةِ : فلا يرى إلا الواحدَ ، وبتجليهِ في المقاماتِ تكونُ الوحداتُ . فالعالمُ كله وحداتٌ تنضافُ بعضُها إلى بعضٍ تُسمى مركبات ، يكونُ لها وجهٌ في هذه الإضافةِ تسمَّى أشكالاً وليس لغير هذا العالِمِ هذا المشهدُ » .

---

(٢٩) المرجع السابق ج ١ ص ٣٦٣ .
(٣٠) المرجع السابق ج ١ ص ٢ .
(٣١) الكتاب التذكاري ص ٢٤٢٠ .

وهكـذا فالعـالَمُ في شهـودِ ابنِ عـربي هـو وحـداتٌ ، هـو حقـائقُ مفردةٌ ، تنضافُ بعضُها إلى بعضٍ تسمَّى مركباتٌ . واللهُ عزّ وجلَّ وحدَه هو الذي لا إضافةَ تلحقُه بل هو ذاتيٌّ وأحديُّ الذاتِ ، ونحنُ وكـلُ المخلوقاتِ صفـاتيـون لا تـوجـدُ حقيقتُنـا إلا في الـوصفِ ، والاضـافـاتِ ، والنسبِ . ويقـولُ ابنُ عـربي أيضــاً في التجليـاتِ الإلـهية[٣٢] : « فإن الشهودَ والحجابَ وجميعَ الأحكامِ في حقِّـنا ، نسبٌ وإضافاتٌ وأحكامٌ مختلفة ، وهو سبحانَهُ أحديُّ الذاتِ ليس فيه سواه ولا في سواه شيءٌ منه » .

فاللهُ عزَّ وجلَّ أحديُّ الذاتِ لا تلحقُهُ إضافةٌ ولا نسبةٌ ولا تركيبٌ ، وعلى العكسِ فإنَّ العالمَ المخلوقَ لا يـوجدُ على الأحـديةِ أبـداً ، وإنما يوجدُ على هيئةٍ أحديةٍ أو ذاتٍ حاملةٍ بالإضافةِ لمجمـوعةٍ منَ الصفاتِ ، منتسبةٍ بالحكمِ الى العديدِ من الحقائِق . .

ولا يهمُنا هنا أن ندرسَ هذا الشهودَ من الوجهةِ الكلاميةِ ، ونقارنُهُ بأعلامِ علمـاءِ الكلامِ السـابقينَ ولا يتسعُ المجـالُ لذلـكَ ، ولكن يهمُنا هنا دارسةُ : العلاقـةِ بين هذا الشهـودِ وبين اللغةِ الجـديدةِ ، لنبيِّنَ أنهُ كان الأساسَ لِلُغةِ ابن عربي الجديدة . . وتتلخصُ النتيجةُ التي وصلنـا إليهـا في هـذه العبـارةِ : كمـا أنّـه في الشهـودِ الكـلُ

---

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

إضافاتُ ونسبٌ ، كذلك ستكـونُ لغتُه الجـديدة إضـافاتٍ ونسبـاً ، وهذا ما سيتضحُ في الفقراتِ التاليةِ .

II

التسمية أساس وجود المصطلح

بعدَ أنْ تأكدَ لديْنـا أن الشهودَ هـو بدايـةُ مولـدِ لغةِ آبنِ عـربي ، فلنتتبعْ هذه اللغةَ منذ نشأتِها لنرى الكيفيةَ التي كانت توحـدُ بها في النصِ الشهوديِّ . وحتى نتلمسَ كيفيةَ ولادةِ المصطلحِ في النصِ كان علينا أن نرجعَ إلى النصِ لنتدبرَهُ وخاصةً إلى تلك النصـوصِ التي تروي مشاهداتِهِ . .

فنلاحظ أنَّ ابنَ عربي عندَ روايتِه المشهـدَ يعمدُ إلى التعبيـر في صيغـةِ جملةٍ إسميةٍ إصـطلاحيـةٍ ، بحيثُ أنـهُ لا تكـادُ تخلو روايـةُ لشهودٍ عن مصطلحٍ ينتُج عنها . . يقولُ مثلاً[٣٣] : « . . فإذا ثبتتْ أنوارُ التجلّي وقتين وقريبـاً من ذلك فهي اللوامـعُ ، وهذا لا يكـونُ في التجلّي الذاتي ، وإنما يكونُ في تجلّي المناسباتِ ؛ فإذا تجلَّى في المناسباتِ دامَ بقدرِ ثبوتِ تلك المناسبةِ ، والمنـاسباتُ صغيـرةُ الزمانِ قصيرةُ الثبوتِ . . » .

فـآبن عـربى هنـا عنـدمـا أرادَ أن يُخبـر عن تجـلٍ يكـونُ في المناسباتِ عبَّـرَ عن ذلكَ بجملةٍ اصـطلاحيةٍ أبـدَعَها هي : « تجلي

(٣٣) الفتوحات ج ٢ ص ٥٥٧ .

المناسبات » ، في مقابلةِ : « التجلّي الذاتي » ، ولا يهمُنا هنا معنى عبارة « تجلي المناسبات » ، ولكن يهمّنا أن نتتبَّعَ كيفيةَ تكوِّنها ، ونرى أنها تكوَّنتْ من رغبةِ ابنِ عربيٍ في تسميةِ الأشياءِ بأسماء ، فهو لا يكتفي بأن يرويَ شهودَهُ أو رُؤاهُ بل يجعلُ لكلِ حالةٍ ، ولكلِ صفةٍ ، ولكلِ نسبةٍ : إسماً .

التسميةُ هي أهمُ جزءٍ في التعبيرِ عن المشهدِ ، لأنَّ التسميةَ وسمٌ كالختمِ والطَبْعِ . . والتسميةُ تُوجِدُ إسماً يبقى في الذاكرةِ عَلاَمةً على المسمَّى بعد انقضاءِ المشاهدةِ . . التسميةُ توجِدُ عالَماً يبقى بعد غيابِ المسمَّى ؛ تغيبُ الروايةُ التي تتحدثُ عن الشهودِ والمشهدِ ، ويبقى منها وجودٌ مبهمٌ في الذاكرةِ ، على عكس بقاءِ الاسمِ أو المصطلحِ ، فهو بقاءٌ جليٌّ وحيٌّ . .

والكاتبُ صاحبُ الرؤيةِ أو المفكرُ صاحبُ الفلسفةِ يبقى بمفرداتِهِ ومصطلحاتِهِ ، سواءٌ أكانَ قد استمدَّ معرفتَهُ من الكشفِ والشهودِ أو من العقلِ والتفكرِ . . فالبقاءُ للكاتبِ عبرَ المفردِ ، والمفردُ تكريسٌ لوجودِ المفكر ، فلا تغيبُ أقوالُه ومشاهداتُه ، خاصة إن كان من أربابِ الشهودِ كما هو ابنُ عربي - في عالمٍ خياليٍّ قصصيٍّ وأسطوري ، فابنُ عربي نقلَ بالمصطلح مشاهداتِهِ من الأسطورةِ والذاتيةِ إلى التواصل الموضوعي .

وفي كلِ تواصلٍ وتفاهمٍ وتخاطبٍ بين البشرِ لا بدَّ من

الاسمـاءِ . . لذلـك نقـولُ إنَّ اللغـةَ هي : إسمٌ ، وفي البـدءِ كـان الإسمُ . . وكما نقولُ في الخلقِ إنَّـه في البدء كـان الفعل ، الـذي هو كلمةُ التكـوين أو فعلُ التكـوين ، نقولُ أيضـاً في اللغةِ إنـه في البـدءِ كان الاسم ، فهـو الذي يكـون في بدءِ تكـوينها ووجـودِها . والدليلُ : أنهُ عندما يدخلُ علمٌ جديدٌ أو صناعةٌ جديدةٌ إلى حضارةِ العربِ مثلاً يبدأون بالترجمةِ والتعريبِ . . والتعريبُ ، إذا دققنا فيه النـظرَ ، يهـدفُ إلى تعـريبِ الأسمـاءِ وإلى انتقــاءِ لفظٍ يـدلُ على المسمَّى صفـاتيـاً أو وضعيـاً إصـطلاحيـاً . . فـاللغـةُ الفلسفيـةُ هي مفرداتٌ فلسفيةٌ سواءٌ أترجِمَتْ أو أُبـدِعَتْ ، واللغةُ العلميـةُ كذلـك تـرتكزُ على مفـرداتٍ ومسمياتٍ علميـةٍ سواءٌ اقتبسنـاها أم نحتنـاهـا وهكذا . . وحيث أن التفاهمَ لا يتمُ إلا عبرَ الأسماءِ لـذلك علَّمَ اللهُ تعـالى آدمَ الأسماءَ كلَّهـا . . فـالجنسُ البشـريّ إذنْ في طـاقتِـهِ أن يسمِّيَ كلَ شيءٍ لأن اللهَ عز وجـل علَّم آدمُ الأسماءَ كلَّهـا ، وجعلَهُ في الأرضِ خليفةً .

وهكذا عبرَ فعلِ التسميةِ ، أعـطى ابنُ عربيٍ لنصـوصه الـطابعَ الموضوعيَّ ، ونَقَـلَ النصَّ من مستوى الغيبِ الخيـاليِ إلى مستوى الحضـورِ المعرفي ، لأنَ الإسـمَ هـو الشاهـدُ الملموسُ على وجـودِ المسمَّى ، مهمـا كان هـذا المسمى مُغَيَّباً في الغيب . . فـالقاريءُ يشعـرُ بامتـلاكِهِ لشهـودِ ابنِ عربيٍ ، يشعـرُ بمشاركتِـهِ مَعْرفيـاً لهذا الشهـودِ ، عَبْـرَ الاسم الاصـطلاحيِّ الـذي يقـدمُـهُ . . لأن الإسمَ

تُدركُهُ عقولُنا ، ونتوصّل عبـرَ تلمُّسِنا للمعنَى إلى المسمَّى فنحصِّـلُ وجودَ المسمَّى بعضَ تحصيلٍ ، وإنْ كان هذا التحصيـلُ يبقى على مستوى العقلِ ، فالوجودُ العقليُّ هو بعضُ وجود .

وهكذا نشاركُ ابنَ عربيٍ عالمَهُ عبرَ الأسمـاءِ الاصطلاحيـةِ التي أبدَعها . . هو يعيشُه ضمن خبراتِهِ المحسـوسةِ ، ونحنُ نتصـورُهُ ، نعيدُ تركيبَهُ ، ويَحْضُرُ لدينا ضمنَ خبرةٍ عقليةٍ تركيبيةٍ .

ونتسـاءَل الآن عن الأسسِ التقنيةِ اللغـويةِ التي أبـدعتْ لغةَ ابنِ عربيٍ الجديدةَ ، وهذا ما سنحاولُ تلمسَـه في الفقرتين التـاليتين : تحولاتُ اللفظِ المفرد ، والاضافةُ أساسُ الصيغةِ الجديدةِ .

III

تحولاتُ اللفظ المفرد

على الـرغمِ من أنني أعتقـدُ جـازمـةً أنَّ ابنَ عــربيٍ لم ينحتْ مفرداتِهِ باختيارٍ اصطلاحيٍ وإنما أُلهِمَها ، كما سبقَ أن أشـرتُ في مقدمةِ نشري لكتابِـهِ « الإسرا إلى المقـامِ الأسرى » حيث بينتُ ان ابن عربي لم يكن ملهَمَ المضمونِ فقط بل هو أيضاً ملهَمُ الكلمةِ . . فابن عربي كما أتصورُهُ ، عاشَ مشاهدتَهُ ، عَـاشَهَا حَـدَثاً وقـولاً ، ونَتَجَ عن هذه المشاهدةِ المفرداتُ الاصطلاحيـةُ التي استخدمهـا ، ربما لم تُنتج كلُّـهـا ، إذ ربما يكـونُ قد أُلهِمَ بعضَهـا وتكوّنَ لـديهِ البعضُ الآخرُ بالمُماثَلَةِ . .

على كلِ الأحوال ، وسـواءٌ أكانت عبـاراتُه ومفـرداتُه ملهمـةً أم منحوتةً من صَخْرِ اللغةِ ، فهي تستحقُ أن نقفَ عندَها دارسينَ لتقنيةِ تكـوُّنها ، والقـوانينِ التي تحكمُها ، وخـاصـةً أنَّـهـا أصبحتْ لغـةَ المتصوفةِ جميعاً بعد ابنِ عربي . .

تـرتبطُ هذه اللغـةُ ارتباطـاً وثيقاً بشهـودِهِ ، وحيث أن شهودَهُ لـهُ وجهانِ ، كذلك لغتُهُ تكوّنت على مرحلتينِ اعتبـاريتين : نبحثُ في هذه الفقرةِ هنا المرحلة الأولى منها ، على أن نخصصَ الفقرةَ رقم ٤ التالية للمرحلةِ الثانيةِ منها .

شهودُ ابن عربي يُريه أن لا شيءَ ذاتياً وأن لا ذاتَ تستقلُ بوجودِها ، ونتجَ عن هذا الشهودِ أنَّ كلَّ لفظٍ مفردٍ يدلُ على ذات ، وهو في الأصلِ إسمٌ لذات ، تحوّلَ عندَه إلى إسمٍ لصفةٍ أو لحالٍ أو لمرتبةٍ . . ونوضحُ ما نقولُه بالمِثال : « الليلُ » هو مفردٌ يدلُ على إسمٍ لذاتِ الليلِ ، وهي الفترةُ الممتدةُ من غيابِ الشمسِ إلى طلوعِها ، ولكنهُ عند ابنِ عربي يخرجُ عن كونِهِ إسماً لذاتِ الليلِ ليصبحَ إسماً لصفةٍ يستعيرُها ابنُ عربي من الليلِ . وهكذا يحولُ ابنُ عربي كلَّ إسمٍ لذاتٍ جاعلاً منه إسماً لأخصِّ صفاتِ هذه الذاتِ . فالليلُ مثلاً بعدَ أن كانَ دالاً على الوقتِ المعلومِ أصبحَ دالاً على صفتِهِ ، وهي : الغيبُ والإسرار . . ومفرد « النهر » كذلك بعد أن كانَ دالاً على الماءِ الجاري من النبعِ إلى المصبِّ ، أصبحَ دالاً

على صفةِ ما يُذاقُ ويَجري . . ولفظُ « البيتِ » كذلك بعد أن كان دالاً على حجارةٍ مرصوفةٍ على شكلٍ مدروسٍ أصبحَ دالاً على صفةِ السُكْنَى . . وهكذا كان ابنُ عربيٍ يحوِّلُ كلَّ لفظٍ مفردٍ من دلالتِهِ على الذاتِ إلى دلالتِهِ على صفةٍ أو على مرتبةٍ أو على حالٍ .

وهذا التحولُ للإسمِ من الدلالةِ على الذاتِ الى الدلالةِ على حقيقةٍ قامتْ في المسمَّى ، ليس من قبيلِ الرمزِ أو الاشارةِ كما قد يتبادرُ الى ذهنِ الباحثين ، لأنَّ ابنَ عربيٍ لا يُشاهِدُ عالمَ رموزٍ كما يرددون ، ولكنه يُشاهِدُ عالماً صفاتياً ، حيث الإسم لا يدلُ على المسمى إلا لصفة قامتْ في المسمَّى . . « فالخزانةُ » مثلاً لا دلالةَ اصطلاحيةً لها على ذاتِ مُسَمَّاها ، بل المسمَّى سُمِيَ بهذا الإسمِ لصفةٍ مخصوصةٍ ولحقيقةٍ مخصوصةٍ استوجبتْهُ : فالخزانةُ سُمّيتْ خزانةً لخَزْنِهَا ، والبيتُ سُمِيَ بيتاً للمَبِيْتِ فيه ، والانسانُ سُمِيَ انساناً لأنه بمنزلةِ إنسانِ العيْنِ من العيْنِ(٣٤) ، وآدمُ سُميَ آدمَ لأنَّهُ من أديمِ الأرضِ ، والخليلُ سُمِيَ خليلاً لخِلَّتِهِ ، وهكذا الإسمُ استوجَبَهُ المسمَّى لصفةٍ فيهِ ، في المسمى وجدتْ حقيقةُ الإسمِ فأطلقَ ابنُ عربيٍ بالتالي عليهِ الإسم

ولذلك لا يحتفظُ المسمَّى بإسمِهِ ، لا يحتكرُهُ لذاتِهِ فقط ، بل يُشارِكُهُ فيهِ كلُّ مَنْ لهُ هذه الصفةُ ، وكلُ مَنْ تقومُ فيه هذه

---

(٣٤) فصوص الحكم ج ١ ص ٥٠ « فص حكمة إلـهية في كلمة آدمية » .

الحقيقةُ ، فكلُ أمرٍ « مسكونٍ من أمرٍ » ، فهو : « بيتُه » . وكلُ « غيبٍ لشيءٍ » فهو : « ليلُه » ، وهكذا . . .

فاللفظُ خرجَ من دلالتِهِ على ذاتِ المسمَّى عند ابن عربي ليُصبحَ دالا على حقيقةٍ قامتْ في المسمّى : هذه الحقيقةُ قد تكون صفةً أو حالاً أو مرتبةً أو علاقةً .

وهذا التحولُ للّفظِ المفردِ فتحَ آفاقاً لغويةً واسعة ، إذ بَدَلَ أن يبقى المفردُ واحداً ويدلَّ على ذاتٍ واحدة ، يتعددُ بتعدّدِ « الحقائقِ » وقيامِها في « الذواتِ » المختلفة . .

فكلمةُ « نهرٍ » مثلاً بدلَ أن تظلَ مفرداً واحداً كما هي في القاموسِ الصوفيِّ قبل ابن عربي ، أو على أكثر تعديلٍ يستخدمُها الصوفيُّ أو المفكرُ استخداماً رمزياً ، نراها تتعددُ وتتكاثرُ عند ابن عربي لأنه يُطلقُها على كلِ أمرٍ كونيٍّ يمكنُ للانسانِ أن يتذوقَه ، لأنَّ النهرَ صفتُه الأساسيةُ أنه قابلٌ للشربِ بخلافِ البحرِ المالِح . . فكلُ ما يخضعُ لتذوّقِ الانسانِ من أمورِ الحياةِ والآخرةِ يُطلقُ عليه اسمُ نهر : نهرُ البلوى - نهرُ الحياةِ - نهرُ الخمرِ - نهرُ الدنيا - نهرُ القرآنِ - نهر اللبنِ - نهرُ العسلِ - نهرُ الماءِ[٣٥] .

في مقابلِ البحرِ : الذي يستغرق الانسان : بحرُ الأرواحِ - بحرُ

(٣٥) را. المعجم الصوفي للمؤلفة ، مادة : نهر .

الخطابِ ـ بحرُ الزمانِ ـ بحرُ الحبِ ـ البحرُ المحيط ـ بحـرُ البهتِ ـ بحرُ التلفِ ـ بحرُ الهباتِ ـ بحرُ القرآنِ ـ بحرُ البدايةِ ـ البحرُ الواحدُ ـ البحارُ الأربعةُ ـ بحرُ ذاتِ الذاتِ ـ بحـرُ الأزلِ ـ بحرُ الأبـدِ ـ البحرُ الأجـاجُ ـ بحرُ الحقيقةِ ـ البحرُ اللدنّي ـ بحارُ أرضِ الحقيقـة(٣٦)

وفي أكثر الأحيانِ قد يكونُ هذا اللفظُ المفردُ موروثاً ، لم يبدعْهُ شهـودُ ابنِ عـربي ، ولكنَّ الشهـودَ حـوَّلَـهُ من إسمِ ذاتٍ إلى إسمِ صفـةٍ ، أو إلى إسمِ مرتبـةٍ ، أو إلى إسمٍ لـوظيفـةٍ ، أو إلى إسمٍ لدورٍ ، أو إلى إسمِ علاقةٍ . . مثلاً كلُ « مؤثرٍ » فهو قلمٌ ، أوأبٌ ، أو رجلٌ ، وكلُ « متـأثرٍ » فهـو لوحٌ ، أو أمٌ ، أو أنثى . . . وهكـذا خرجتْ هذه الكلمـاتُ من دلالتِها على ذاتِ القلمِ واللوحِ أو ذاتِ الأبِ والأمِ ، أو ذاتِ الرجلِ والمرأةِ ، الى دلالتِها على صفةِ التأثرِ والتأثيرِ في عالمِ علائقي . .

وهكذا لو أخـذنا الآن كـلَّ الألفاظِ المفـردةِ التي استخدمَهـا ابن عربي لوجدْنا أنه يحوّلُ هذا اللفظَ من دلالتِهِ على الـذاتِ كذاتٍ ، الى دلالتِهِ على الذاتِ من حيثيـةٍ معيّـنةٍ ، هي صفةٌ أو حالٌ أو مرتبةٌ أو عـلاقةٌ أو وظيفـةٌ . وهكذا يتحـولُ اللفظُ المفـردُ ، يتحـولُ إسمُ الذاتِ ، إلى إسمِ للذاتِ من حيثيةٍ معيّـنةٍ . . وهـذا **التحولُ يُغني** القاموسَ اللغويَّ إغناءً لا يُمكنُ الإحاطةُ بحدودِه . .

---

(٣٦) المرجع السابق مادة : بحر .

ولا تقفُ لغـةُ ابنِ عربيٍ عنـدَ حدٍّ تحـويلِ اللفظِ المفـردِ ، بل تُدخلُ هذا اللفظَ في سلسلةِ تفاعلاتٍ مُحدثةً فَتحاً لغـوياً جـديداً ، وهو ما تبيّن لي ميدانياً وأثبتـه مفصلاً مفهـرساً في القسم الثـاني من هـذا البحث . وعليـه بنيتُ استنتـاجـاتي التي أعـرضهـا في الفقـرة التالية .

IV

الإضافةُ هي أساسُ الصيغةِ اللغويةِ الجديدةِ

تـرددَتْ كثيـراً في هـذا البحثِ الاشـارةُ إلى لغـةِ ابنِ عـربيٍ الجديدةِ ، والواقعُ انه توجدُ دائماً لغةٌ جديدةٌ من أحدِ طريقينِ :

الطريقُ الأولُ يتلخصُ بإعطاءِ المصطلحِ القديمِ الموروثِ معنىً جديداً ، أو بإعطاءِ الكلمةِ العامةِ معنى خاصاً اصطلاحياً . لذلك كنا نجدُ الفيلسوفَ أو المفكـرَ الذي يبني رؤيتَـهُ الفكريـةَ على مفرداتٍ موروثةٍ ، يُصدّرُ فلسفتَهُ بتعريفِ مفاهيمِهِ وبيانِ اصـطلاحاتِهـا ، قبلَ البدءِ بشرحِ رؤيتِه ، وذلك حتى لا يُسَاءَ فهمُهُ . فالإسمُ واحدٌ ولكن المسمَّيـات تختلفُ بآختـلافِ الفلسفاتِ . . غيـر أنّ ابن عـربي لم يولّـدْ لغتَهُ بهـذه الطريقـةِ ، وإنما على العكسِ نـراهُ لا يُناقضُ ولا ينقضُ اللغةَ الصوفيةَ السابقةَ ؛ بل يحتفظُ بكلِّ المُسمِّياتِ والأسماءِ الموروثةِ ويجعلُها مرحلةً من مراحلِ لغتِهِ ، ويضعُها في مرتبتِها في سُلَّـمِ الترقّـي اللغويِّ والمعرفيِّ .

والطريقُ الثاني هو الذي تَحقَّقَ بوضوحٍ أكبر عند ابنِ عربي ، وهذا الطريقُ ينحصرُ بإعطاءِ كلماتٍ جديدةٍ وبإيجادِ عباراتٍ اصطلاحية يبتدعُها الفيلسوفُ أو المفكرُ أو صاحبُ الرؤيةِ ، ولا تكونُ معروفةً قبلَهُ . . وعلى هذا الطريقِ كانت لغةُ ابنِ عربيٍ الجديدةُ ؛ عباراتٌ مُبدعَةٌ ، وليست فقط عبارةً عن مسمياتٍ جديدةٍ لأسماء قديمةٍ موروثةٍ ، أو أسماءٍ جديدةٍ لمسمياتٍ قديمةٍ بل هي أسماءٌ جديدةٌ وعباراتٌ جديدةٌ لمسمَّياتٍ جديدةٍ .

وقد حقَّقَ ابنُ عربي نُقلةً على المستوى اللغويِّ تماماً كما حققَ نقلةً على مستوى الشهودِ والنظرِ الصوفي . . فكما حَوَّلَ نَظَرَ الصوفيِّ منَ التحديقِ في الأعماقِ إلى مراقبةِ الآفاقِ ، فكذلك حَوَّلَ اللغةَ الصوفيةَ مِنَ الاصطلاحاتِ المبنيةِ على اللفظِ الواحدِ المفردِ ، إلى مصطلحٍ أخذَ شكلَ « العبارة » ، ويحصرُ هذه العبارة تقريباً ثلاثةُ أشكال :

١ ـ الإضافةُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظينِ أحدُهما يُضافُ إلى الآخر ، أي إسمٍ يُضافُ إلى إسمٍ ، مثلاً : نهر القرآن . . بحر الأرواح . .

٢ ـ النسبةُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظين أحدُهما يُنسبُ إلى الآخرِ ، مثلاً : وليّ عيسوي . . تجلٍّ ذاتيٍ .

٣ ـ الوصفُ : وهي عبارةٌ تكوّنتْ من لفظين أحدُهُما يصفُ الآخر ،

والوصفُ هنا يُوجدُ عبـارةً اصطلاحيـةً ، تَنقلُ الاسمَ من دلالتِهِ على مسمًّىً إلى دلالتِـهِ على مسمىً آخـرَ ، مثـلاً في عبـارة : « الأرضُ الواسعة » فكلمةُ « واسعة » لا تصفُ الأرضَ ، بل هي عندما أضيفت إلى الأرضِ على صيغةِ الوصفِ نَقلتْ اسمَ الأرضِ من دلالتِهِ على مسمى الأرضِ العامةِ المعروفةِ إلى دلالتِهِ على مسمىً آخر ، هو أرضُ مخصوصةٌ .

وهكذا صوَّرتْ لغةُ ابنِ عربيٍ شهودَهُ بـالكلماتِ . . شهـودٌ يرى الـوجودَ حقـائقَ مفردَةً ، وتُـوجدُ مفـردةً في عالمِ ثـابتٍ معقـولٍ ، ولكنها في عالمِ الوجودِ الحسيِّ لا توجدُ مفردةً أبداً ، وإنمـا توجـدُ مركَّبةً . عالمُ الموجوداتِ هو عالمُ تركيبٍ ، عـالمُ إضافـاتٍ ونسب وصفاتٍ حيث تتركبُ الحقـائقُ المفردةُ مـع بعضِها البعضِ لتكـوّنَ الموجودات : كلُّ موجودٍ في عالمِ الكونِ يتكوّنُ من مقدمتين على أقلِ تعديلٍ ، إذ يحوي بالإضافةِ إلى ذاتِهِ ـ التي هي حقيقـةٌ مفردةٌ معنويةٌ ، ولا توجدُ على صيغتِها المجردةِ أبداً ـ جملةَ أوصاف . .

فلو أخذنا الانسانَ مثلاً لرأيْنا : أن الحقيقـة الإنسانيـةَ هي حقيقةٌ معنـويةٌ مفـردةٌ ، ولا توجـد منفردةً بمعـزلٍ عن أيِّ صفةٍ زائـدةٍ إلا عقلياً ومنطقياً ؛ أما في الواقعِ الكونيِّ المحسوسِ فـالانسانُ يـوجدُ على هيئةِ ذاتٍ حاملةٍ لكلِّ صفاتِها عن طريقِ الإضافةِ . . الإنسـانيةُ عبارةٌ عن ذاتِ الانسانِ ، وكلُ صفةٍ تُضـافُ إليهِ ، هي حقيقـةٌ تقومُ

فيـه وتستوجبُ بـالتالي اسمـاً جديـداً يُضـافُ إلى اسمِ الانسـانِ ، السلطانُ مثلاً هو إسمٌ للحقيقـةِ الانسانيـةِ ولكنه اسمٌ استحقتْهُ لأمرٍ زائدٍ على الانسانيةِ وهو ، السلطنةُ . . . وهكذا كـلُ أمرٍ زائـدٍ على الذاتِ فإنـه يستحقُ اسماً عنـدَ ابنِ عربي ، لأنَّ كـلَّ أمرٍ زائـدٍ على الذاتِ هو معنىً يضافُ إلى الذاتِ .

فإبنُ عربيٍ بشهودِهِ يفرّقُ مركّـباتِ الطبيعة ، يُحَلِّلُ التراكيبَ إلى بسائطِها المفردةِ ، يـرى بسائطَ المـركّـبِ ويرى التـركيبَ ، ويصورُ بلغتِهِ هذا التحليلَ وهذا التركيبَ . . كلُ موجودٍ هو « كلمةٌ » تكوَّنتْ من حـروفٍ ، وحـروفُهـا هي : الحقـائقُ المفـردةُ . . ولا يـوجـدُ الموجودُ ، ويكونُ في الحسِّ إلاَّ مِنْ تركُّـبِ الحقائقِ المفردةِ تمـاماً كما لا توجدُ « الكلمةُ » إلا من تركُّـبِ « الحروفِ » . .

وهكذا على صيغةِ التركيبِ سواءٌ بالاضافةِ أم بالنسبةِ أم بالوصفِ تكـوَّنتْ لغةُ ابنِ عـربيٍ الجديـدةُ ، فكلمةُ « نبي » مثـلاً ، وكلمـةُ « ولي » هما من الكلماتِ والمفرداتِ القديمة ، وابنُ عربي في لغتِهِ الجديدة يجمعُ بينهما بالإضافةِ ، فيقولُ العبارةَ الاصطلاحيةَ التالية : « نبيُ وليُ » . .

فالنبوةُ دائرةُ والولايـةُ دائرةُ وهمـا لا يلتقيانِ عندَهُ وعندَ غيرِهِ في الأصـلِ أبداً ، ولكنَّ ابن عـربي يجعلُ بينهمـا مناسبـةً هي : العلمُ اليقينيُ ، فإنْ كانت النبوةُ التشريعيةُ المتّـبَعَةُ لا تلتقي أبـداً بالـولايةِ

المقلِّدَةِ التابعةِ إلاَّ أنَّ بينَ يقينِ النبي ٍ وبينَ يقينِ الوليِّ مناسبةٌ حوَّلتْ لفظَ « نبوَّة » من دلالتِهِ على ذاتٍ إلى دلالتِهِ على نعْتٍ يتمثّلُ أعلاهُ في الرسولِ ، وأوسطُهُ في النبيِّ ، وأدناهُ في الوليِّ ، فكما أنَّ هناكَ « نبيٌ رسولٌ » ، وهو النبيُّ الذي أُرسلَ بشريعةٍ إلى غيرِهِ ، كذلك يوجدُ « نبيٌّ وليٌّ » ، يُوحى إليهِ ولكنْ ليسَ بشريعةٍ ، ويُشاهِدُ المَلَكَ عندَ الالقاءِ على حقيقةِ الرسولِ . . [٣٧] .

وهكذا في مرحلَةٍ أولى يحوِّلُ ابنُ عربي ٍ معنى اللفظِ المفردِ من دلالتِهِ على ذاتِ المسمَّى الى دلالتِهِ على معنىً أو على حقيقةٍ قامت في المسمَّى ، كالنبوةِ مثلاً ، فإنها لا تدلُّ على ذاتٍ وإنما على معنىً وحقيقةٍ ، ثم في مرحلةٍ ثانيةٍ يضيفُ ابنُ عربي ٍ الأسماءَ التي هي أسماءٌ لحقائقَ مفردةٍ إلى بعضِها البعض ، أو يضيفُ الحروفَ [الحرفُ = الحقيقةُ المفردة] إلى بعضِها البعضِ ، مركِّباً منها كلمةً جديدةً هي اسمُ جديدٌ لمسمىً جديد . .

فالإسمُ عندَ ابنِ عربي ٍ لهُ دلالتانِ : دلالةٌ على الذاتِ ، ودلالةٌ على أمرٍ زائدٍ على الذاتِ ، وهو ما تُعطيهِ خصوصيةُ ذلك الاسمِ ، فالأسماءُ الإلَـهيةُ جميعُها تشتركُ وتتوحَّدُ في دلالتِها على الذاتِ الإلَهيةِ الواحدةِ ، ولكن في الوقتِ نفسِه هذه الأسماءُ أعطتْ

---

(٣٧) الفتوحات ج ١ ص ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

بحقائقها أمراً زائداً على معقوليةِ الذاتِ ، كلُ اسمٍ بحسبِهِ[٣٨] .

ويحلِّـقُ ابنُ عربيٍ هنا في أسمـاءِ « العبدِ » ، التي يُعـطيها ، فــإسمُ « العبـدِ » إنْ أُضيفَ إلى إسمٍ إلّـهيّ وعلى الــرغمِ من أنَّ حقيقةَ العبوديةِ واحدةٌ ، إلا أنّـها تتلونُ بحسبِ إضافتِها إلى الإسمِ الإلّـهيِّ الخاصِّ : « فعبدُ الواحدِ » يختلفُ في معنـاه عن « العبدِ » المضـافِ والمنسوبِ الى الجبّـارِ أو الغفّـارِ أو الـرحيمِ . . وتتوالى أسماءُ العبيدِ على عددِ الأسماءِ الإلّـهيـةِ : عبدُ اللهِ ، عبـدُ الحيِّ ، عبدُ الغفور ، عبدُ الصبورِ . . وكلٌّ « عبدٍ » يأخذُ مِنْ هذهِ الاضافـةِ صفةَ عبوديتِهِ ومعناها بمعنى أنَّ الانسانَ الذي يسمَّـى بعبدِ الجبارِ لهُ نصيبٌ مِنْ تجليه تعالى باسمه « الجبارُ » ، كذلكَ عبد اللطيفِ له نصيب من تجليه تعالى باسمه اللطيفُ . . .

وهكذا لا أحديةَ لموجودٍ عند ابنِ عربيٍ ، لذلك جاءتْ تسمياتُهُ ومصطلحاتُهُ على صيغةِ الاضـافةِ يُضيفُ إسمـاً إلى إسمٍ ، وينسبُ إسمـاً إلى إسمٍ ، ويصفُ إسماً بصفـةٍ . . ولا يكادُ يَشـذُّ مصطلحٌ جديدٌ استخدمَه ابنُ عربيٍ ، زيادةً على المصطلحاتِ القديمةِ التي ورثها ، عن قاعدةِ الإضافةِ .

---

(٣٨) شرح ابن سودكين على التجليات ، الكتاب التذكاري . ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

فعنـدما يُطلقُ ابنُ عـربي مثـلاً على « الإنسـانِ » العبـارَة الاصطلاحية « روحُ العالَمِ »[٣٩] ، نلاحظُ على مستوى المعنى أن هذه الاضافةَ ليستْ مجردَ اضافةٍ لغـويةٍ لإسمينِ ، بـل إضافـةٌ تُبرزُ نمطيةَ علاقةٍ بين « العالَمِ » وبين « الانسان » ، فالعالَمُ هو جسدٌ لا ينبضُ الا بـوجودِ الانسـانِ ، لأنه بـانتقالِ الانسـانِ عن العالمِ في القيامةِ يموتُ العالمُ ، فالانسانُ إذن هو : « روحُ العالَمِ » .

فالإضافةُ إذن هي الصيغةُ اللغويةُ الهامةُ التي أبدعَها ابنُ عـربيٍ والتي فتحتْ آفاقَ اشتقاقٍ لا محدودةً أمامَ الانسـانِ الصوفيِّ للتعبيـرِ عن تجربتِهِ ومشاهداتِهِ . . أقولُ فتحتْ آفـاقَ اشتقاقٍ لا محـدودةً ، وذلك لأسبابٍ أهمُها :

أولاً : إنَّ الاضـافةَ تبـرزُ الجانبَ الحيـوي من جوانبِ الـوجـودِ الكـونيِّ ، وهـو وجـهُ العـلائقِ والنَسَبِ ، وتؤكـدُ على التفـاعـلِ ، فـالإضافـةُ تفاعـلٌ بين المعنيينِ المضافين ، مثـلاً : العلمُ والحيـاةُ والقدرةُ هي معانٍ تُضافُ إلى الانسانِ المخلوقِ الحادثِ كما تُضافُ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ ، فاللهُ عزَّ وجلَّ عالِمٌ حيٌّ قادرٌ ، والانسانُ كـذلك عـالمٌ حيٌّ قـادرٌ ، ولكن هـذه الحقـائقَ المعقـولـةَ (التي هي علمُ الحياةِ والقدرةِ) ، كمـا تَطْبَـعُ مَنْ أُضيفتْ إليه ، كـذلك تـأخذُ من

---

(٣٩) را. المعجم الصوفي ، مادة : « روح العالم » .

الاضافةِ صفتَها ، فتكونُ في القديمِ قديمةً ، وفي الحادثِ حادثةً . . (٤٠) .

فالإضافةُ ليست مجردَ آجتماعِ حقيقتينِ بلْ هيَ تركيبُ حقيقتينِ تتآلفانِ ، تتحدانِ ، تتبادلانِ الصفاتِ ، فتتلوّنُ حقيقةُ الصفةِ مثلاً بحقيقةِ الذاتِ ، وتتلونُ حقيقةُ الذاتِ بحقيقةِ الصفةِ . . فالانسانُ عندما تحلُّ فيه حقيقةُ العلْمِ تختلفُ ذاتُه عن الانسانِ الذي تحلُّ فيه حقيقةُ القدرةِ . . وحلولُ هذه الحقائقِ طبعاً بنسبٍ حسبَ الطاقةِ .

ثانياً : أن الإضافةَ بحدِ ذاتِها هي تجسيدٌ لمعنىً يعبرُ عنْهُ ابنُ عربي بهذه الاضافةِ . . لذلك لا تتمُ الاضافةُ عشوائياً أو مزاجياً على طريقةِ الشعراءِ دون ضابطٍ موضوعيٍّ بل على العكس ، هذه الاضافةُ تتمُ على أسسٍ موضوعيةٍ ، فلا تصحُ إضافةٌ إلا بين متناسبين ، سواءٌ أكانت المناسبةُ هي مناسبةُ وقتٍ أو مناسبةُ علمٍ وهكذا . .

وإذا رأينا عندَ ابنِ عربيٍ مصطلحاً جديداً وأردنا أن نعرفَ معناه فعلينا أن ندرسَ الاضافةَ ، ونحاولَ أن نكتشفَ من الاضافةِ وجهَ المناسبةِ بين المتضايفين ، كما في عبارةِ « روحُ العالم » السالفةِ ، فندرسُ أولاً وجهَ المناسبةِ بين الروحِ والبدنِ ، ثم بين العالَمِ على أنه بدنٌ ومَنْ يُمكن أن يكونَ روحاً له . . وهكذا يمكنُ للإنسانِ إن

(٤٠) فصوص الحكم ج ١ ص ٥٢ .

كـان مـطّلعـاً على عـالَمِ ابن عـربي ، يعيشُ معـه ويــرى الكـونَ بمنظارِهِ : أي يراه عالمَ علاقـاتٍ وعالمَ نسبٍ وإضـافات ، وعـالَم صفاتٍ وأحوالٍ وحقـائقَ مفردةٍ تتـركّـبُ . . أقول إذا كـان الانسانُ يعيشُ مع ابن عربي ويرى الكونَ بمنظاره فإنّـه لا شك يستطيعُ أن يَحُـلَّ أيّـة علاقـةٍ يطرحُهـا مصطلحٌ جـديدٌ عنـدَهُ . . ولا يخلو هذا البحثُ عن وجهِ العلاقـةِ بين اللفظيـن المتضـايفين من اللذة ، لذةِ الاكتشافِ لعلاقةٍ أو لمعنىً سترتْهُ العبارةُ وأوضحتْهُ بإشارةٍ .

فكـلُ عبارةٍ هي إشـارةٌ إلى علاقـةٍ يتلمّـسُ القارئُ معنـاهـا في معرفتِهِ بالمضافِ والمضافِ إليه ، أو بالمنسوبِ والمنسوبِ إليهِ عند ابنِ عربي . . فمثلاً عندما يقولُ ابنُ عربي عبارةَ : « أبو الأرواحِ » ، نتلمّـسُ معنى المضافِ والمضافِ إليه أولاً ، حتى نتوصلَ الى هويّـةِ الذاتِ المشارِ إليها بعبارةِ : « أبو الأرواح » . .

وتقفزُ الى الذهنِ أولاً بالتّـداعي العفويِّ عبـارةُ « أبو الأبدانِ » أو « أبـو الاجسـامِ » حتى لـو لم يقلْهـا ابنُ عــربي ، إلا أن كلـمـةَ « روحٍ » تقـابلُها في أذهـانِنا كلمـةُ « بدنٍ » . . والكـلُ يعلمُ أن أبا أجسامِ الجنسِ البشريِّ هـو آدمُ . . لذلك نحصرُ بحثَنـا عن أبي الأرواحِ في دائرةِ الأنبياءِ ؛ « والأبُ » هذا اللفظُ المفردُ الذي يتحولُ عندَ ابنِ عربي منَ الدلالةِ على ذاتِ الأبِ ، الى الدلالةِ على معنىً يقومُ في ذاتِ الأبِ ـ وقد سبقَ أن توقّـفْنا عندَ تحولاتِ اللفظِ المفردِ

ـ فالأبُ إذنْ عند ابنِ عربي أصبح في تحوّلِهِ يعني الأصلَ الفاعلَ ، في مقابلِ « الأمِّ » الأصلِ المنفعلِ . . وأبو الأرواحِ بالتالي هي عبارةٌ تدلُّ على الأصلِ الفاعلِ في التكوينِ الروحي ، وهو « محمدٌ » صلى الله عليه وسلَّمَ ، إذْ لا فاعلَ في تكوينِ روحِ المسلمِ إلا صاحبُ الشريعةِ الذي يتعبَّدُ المُسلِمُ بسنَّتِهِ . . وتتغذّى روحُهُ وتنمو بمتابعتِهِ .

ثالثاً : إنَّ صيغةَ الإضافةِ فتحتْ آفاقاً لغويةً واسعةً . فإذا كانت كلُّ ذاتٍ في الكائناتِ لا توجدُ بسيطةً وخاليةً من أيِّ معنىً زائدٍ عليها ، فهي إذنْ تستحقُّ إسماً جديداً لكلِّ معنىً يكتشفُهُ الرائيُّ فيها .

فالمشاهدُ ، سواءً أكانَ ابنَ عربي ، أم غيرَهُ ، كلما وجد معنىً في ذات يستطيعُ أن يبدعَ عبارةً اصطلاحيةً جديدةً ، لم يقُلْها قبلَهُ أحدٌ ، ويسمي بها الذاتَ . وهذه العبارةُ تجد معناها في دراسةِ النسبة بين المتضايفينَ . .

وهكذا تتعدد العباراتُ الاصطلاحيةُ على منوالِ لغةِ ابنِ عربي ، إلى ما لا نهايةَ ، لأنَّ كائناتِ الوجود لا نهايةَ لها ولا نهايةَ للمعاني المتركبةِ فيها . . تماماً كما يمكنُ للبشرية بأجمعِها أنْ تركِّبَ ما تريدُهُ من الكلماتِ لتعبِّرَ عن نفسِها ، وكل ما تركِّبُهُ مِن كلام يَستمِدُّ أُصولَهُ من أَحرفٍ لا تزيدُ على ثمانيةٍ وعشرينَ حرفاً ـ في اللغة

العربيةِ طبعاً .

تتركَّبُ الحروفُ فتظهرُ الكلماتُ ، والكاتبُ الذي يركِّبها إنما يفعلُ ذلك لغايةٍ معيّنةٍ . . كذلك في العباراتِ الاصطلاحيةِ يمكن لأي راءٍ لمعنىً أن يُبْدِع عبارةً يركِّبها بالإضافةِ بعد أنْ يحوِّل الألفاظَ المفردةَ على طريقةِ ابنِ عربيٍ أيضاً . . ولنا أنْ نتصوَّرَ كميةَ العباراتِ التي يمكنُ أن تُصاغَ على هذا الاشتقاقِ الجديدِ . .

وهكذا تتفَلَّقُ اللغةُ معَ ابنِ عربي وتتفَلَّقُ إلى ما لا نهايةَ ، فلا نحيط بقاموسِهِ اللغويِّ . . ويبقى ما هو أهمُّ مِنْ قاموسِهِ اللغويِّ ، إبنُ عربي بإبداعِهِ لصيغةِ الإضافةِ أوجدَ في اللغةِ ما يسمِّيهِ اللغويونَ : القياسَ . وضعَ قانوناً لغوياً جديداً أو بالأحرى تكلَّمَ على سجيتِهِ منسجماً مع شهودِهِ ، تماماً كما تكلَّمَ عَربُ القبائلِ على سجيَّتِهِم وجاءَ علماءُ اللغةِ يحاولونَ استنباطَ القوانينِ التي تحكمُ اشتقاقاتِهم اللغويَّةِ . .

وقد فعلَ ذلك علماءُ اللغةِ ، لأنهُ لا يمكنُ أن نحصرَ اللغةَ باستخدامِ ما وردَ فيهِ سماعٌ فقطْ ، أي ما نسمعُهُ وما سمعناهُ من لغةِ العربِ، بمعنى أن نقبل في قاموسِ اللغةِ العربيةِ، بكلِّ ما تداولَهُ العربُ ، ونرفضَ كلَّ ما لمْ نسمَعْهُ عنِ القبائلِ العربيةِ ، فالسماعُ لا يحيطُ بغاياتِ الانسانِ وبحاجاتِهِ في ميدانِ التعبيرِ. ولذلكَ فعندما حددَ علماءُ اللغةِ الاشتقاقَ من الثلاثيِّ على صيغةِ إسمِ الفاعلِ وإسمِ

المفعولِ وإسمِ المكانِ وإسم الآلةِ ، أوجدوا قانوناً يمكنُ لكل ناطقٍ بالعربيـةِ أن يعبِّرَ بـه عن غايـاتِه بـآستخدام هـذه الاشتقاقـاتِ ، ولولم تـرِدْ كلمـةٌ من هذه الكلمـاتِ على ألسنـةِ العـربِ ولم تُسمـعْ منهُمْ . . وهكذا تفتَّـحتِ آللّـغةُ العربيةُ وتـوسّـعَتْ إلى ما لا نهـايةَ بـاكتشافِ قانونِ الاشتقاقِ هذا . .

وكذلك نتوخَّى مِنْ هذا العملِ أن يكونَ على مستوى الاكتشافِ للقـانونِ اللغـويِّ الذي يحكمُ لغـةَ ابنِ عربي ، وأنـهُ قـانـونٌ يقبـل التعميمَ ، ومن ثَمَّ يُوجدُ فتحاً لغوياً يمكنُ القياسُ عليهِ ومتابعتُـهُ . . وهذا ما يفسِّرُ كونَ كـلِّ متصوفٍ أتى بعـدَ آبنِ عربي تكلَمَ بلغتِـهِ ، وذلك لأنَّ كثرةَ قراءَةِ ابنِ عربي تضبطُ الأعمـاقَ ، تمامـاً كما كـانوا يرحلونَ قديماً إلى القبائـلِ لتتعودَ سليقَتُهُمْ اللغـةَ السليمةَ . فـاللغةُ تُكتَسَبُ بالسماعِ والمعاشَرَةِ وهكذا آكتسبَها الصوفيُّ الذي أتى بعدَ ابنِ عربي ، إكتسبها مِنْ مُداوَمَةِ قراءةِ نصوصِ ابنِ عربي .

وأقولُ بوضوحٍ إنَّ ابنَ عربي فتـحَ آفاقَ لغـةٍ جديـدةٍ ، أصبحتْ هذه اللغةُ مِنْ بعدِهِ لغةَ المتصـوِّفَةِ في كُـلِّ زمانٍ ومكـانٍ . . ويمكنُ قياساً عليها أنْ نؤلفَ آلافَ العباراتِ الاصطلاحيةِ ويـظلُّ آبنُ عربي هـو ذلكَ الأستـاذ العظيمُ ، أبـو اللغةِ الصـوفيةِ ، أبـو لغـةِ الكشْفِ والشهودِ ، أبو لغة الإلهامِ ، هذه اللغةُ التي تتكوَّنُ بالإضافةِ ، ولم يَعُدْ الصوفيُّ بعد آبن عربي يقفُ أمامَ شهودِهِ عاجزاً عن التعبيرِ كما

كان موقفُ مَنْ تقدَّمَ مِنَ الصوفيةِ ، إذْ كانَ الـواحدُ منهم يقفُ أمـامَ الحرفِ كمن يقفُ أمامَ سَدٍ ويتأوَّهُ ، ويتوجَّـعُ من عدم قدرةِ الحرفِ على الاحاطَةِ بوجدانِهِ وشهوده . . ولكنْ جاء ابنُ عربيٍ وأوجدَ لغةَ الصـوفيةِ ، تكلَّـمَ بالإضافَةِ ، حلَّلَ المـركَّـبَ وركَّـب المفـرداتِ ، وأوجدَ صيغةً جديدةً أصبَحَتْ هي لغةَ الصوفيةِ دونَ منازعٍ . . وأيُّـما كتاب في التصوفِ ـ بعدَ ابن عربي ـ قلَّـبْنَـا صفحاتِـهِ تفاجِئُنـا كمية الإضافاتِ التي تردُ فيهِ .

فالإضافةُ بعدَ ابنِ عربيٍ هي لغةُ الشهودِ الصوفيِّ دونَ منازعٍ ولا تستطيعُ صيغةٌ غيرَها أنْ تحيطَ بالتعبيرِ الصُّوفِـيِّ ولا أن تتمتع بهذه القدرةِ البيانيةِ تجاهَ الرؤْيةِ الصوفيةِ وتجاهَ التجرِبَةِ الوجـدانيَّـةِ ، لأن طاقةَ الصـوفيِّ على نحتِ مفردٍ جـديدٍ تـظل محدودةً على حين أنَّ طاقَتَهُ على الإضافةِ هي غيرُ محدودةٍ وغير متناهيةٍ .

الخاتمة

يتجلَّى وجه ابن عربي قاهراً تنظيراتِنا ، وتنفلتُ أبعادُ هذه الشخصيةِ عن أبصارِنا المحدودةِ ، وعن شهودِنا الذي لم يجتز عوائق المحسوسِ والملموسِ . . وتأتي محاولتُنا لمعرفتِهِ ، في هذا العملِ وفي غيره ، مجردَ علاماتٍ على طريق معرفتِهِ . . هذا الانسان الفذ الذي نَقَلَ الحضورَ الصوفيَّ من حضورٍ للأعماقِ الى حضورٍ للآفاقِ . . ونَقَلَ اللغةَ الصوفيَّةَ من لغةٍ وجدانيةٍ الى لغةٍ وجوديَّة ، وحقَّقَ فتحاً لغوياً حين حَوَّل اللفظ المفرد من دلالتِهِ على الذاتِ الى دلالتِهِ على معنىً يقومُ في الذات . ثم استعارَ هذا المعنى ، وبالتركيبِ والإضافةِ كانت تتفلَّقُ معه أسماءٌ جديدة لمسمَّياتٍ جديدةٍ . .

ويبقى أن نشيرَ إلى قضيةٍ هامة ، وهي أنّه عندَ ابنِ عربيٍ ترتبطُ الرؤيةُ الكونيةُ بالمشاهدةِ والتجربةِ . ابنُ عربي هو صاحبُ رؤيةٍ ـ

بـالعين لا بـالعقـلِ ـ نتجت عن خبـرةٍ وتجـربـةٍ . ولكن مـاذا حدثَ بعدَ ابنِ عربي ؟ لقد تـرك لنا ابن عـربي آلافَ الصفحاتِ ، هذه الصفحات كانت نقطةَ الانطلاقِ لِمَنْ أتى بعدَهُ من المتصوِّفة ، فقد باشر المتصوفةُ بعدَهُ تجربةً عقليةً وجدَتْ أصولَها في رؤيـةِ ابنِ عربيٍ الكشفيةِ ؛ ونتج عن هذه التجربةِ العقليةِ انحرافانِ :

اذ تحولَ ابنُ عربيٍ على أيدي أصحابِ التجربةِ العقليـةِ والنظرِ الفكريِّ الى فيلسوفٍ صاحبِ رؤيةٍ عقليةٍ بعد أنْ كان صوفياً صاحبَ رؤيةٍ عينيَّـةٍ . .

ومن ناحية ثانية سَجَنَ الفكرُ الصوفي نفسه خلفَ قضبانِ كلماتِ ابن عـربي ، توسَّـدَ رنينَ حـروفِها وانـزلقَ في سباتٍ عميق مـولِّـداً أجيالاً من المقلّـدينَ أو المتفلسفينَ أو الشعراءِ . . ولم يَعُدْ الصوفيُّ يَلِدُ صوفياً . . وتحوّلت سلسلةُ الرجالِ الصوفيةِ إلى كتبٍ تدرَّسُ ، وأقوالٍ تُشرَحُ وتُحفظُ .

فهرس الشواهد

(وهو يشكل المرتكز المادي الميداني لهذا البحث) .

كيفية ترتيب المصطلحات
في هذا الفهرس

١ ـ تم ترتيب المصطلحات المستقاة من أعمال الشيخ محي الدين بن عربي في هذا الفهرس بحسب الحروف الهجائية : أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح . . .

٢ ـ عوملت الكلمات المعرفة بأل وكأن الألف واللام أصلان في الكلمة . وهذا يعني ورود جميع المصطلحات المعرفة بأل تحت حرف الألف .

وبالطبع ، يراعى موقع الكلمة بحسب ما يقتضيه تسلسل الحروف الثانية والثالثة في خانة الألف نفسها .

مثال : يرد مصطلح **الباطن الظاهر** تحت حرف الألف وليس تحت حرف الباء . وتبعاً لتسلسل الحرف الثاني يرد هذا المصطلح نفسه بعد مصطلح **اكسير العارفين** لأن الكاف تسبق اللام .

وبموجب ذلك نجد الترتيب الآتي : **أعلام الحق ـ أفعال الله ـ اكسير العارفين ـ الباطن الظاهر ـ باطن الخلق ـ تاج الملك** وهكذا . .

٣ ـ يعتبر « لا » حرفاً واحداً يرد بعد الياء . لذلك نجد مصطلح

« الإنسان الكامل » في خانة الألف قياساً على ما سبقت الإشارة إليه في الملاحظة رقم ٢ .

غير أن هذا المصطلح يرد تالياً لمصطلح « اليوم الكبير » لاعتبار حرف « لا » متأخراً عن حرف الياء .

ولمزيد من الوضوح نقدم هذه الأمثلة : أئمة الأسماء ـ أبناء الرحمة ـ أدب الحق ـ أسماء الأحوال ـ اكسير العارفين ـ الباطن الظاهر ـ التجلي المعنوي ـ الجوهر الكل ـ القرآن الكبير ـ الكامل الأكمل ـ اليوم الكبير ـ الإنسان الكامل ـ باطن الخلق ـ تاج الملك ـ ثبوت التلوين ـ جنة الفردوس ـ حال الهي . . وهكذا حتى يوم ذي المعارج .

ـ أ ـ

البحـر المحيط : عنقاء مغـرب ص ٦٧ ؛ مشاهـد الأسرار القدسيـة ص ٥٧ .
البرزخ الثاني : الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢٢٠ .
البرزخ الجامع : الفصوص ج ٢ ص ٣٢٢ ؛ الكنز العظيم ص ١٥٤ .
البرزخ الأعلى : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦ .
البرزخ الأول : الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .
البرنامج الأكمل : الفتوحات ج ٤ ص ٦١ .
البساط الإلهي : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣ .
البصير الباري : الفتوحات ج ٢ ص ٤٢٥ .
البلد الأمين : الإتحاد الكوني ص ١٤١ .
البيت العتيق : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٦ ؛ ج ٤ ص ١٠٩ .
البيت المعمور : الفتوحـات ج ٢ ص ١٧١ ، ٤٤٣ ؛ ج ٣ ص ٤٣٨ ، ٥٢٦ ؛ ج ٤ ص ٣٢٨ .
البيت الأعلى : الإنسان الكلي ص ٢ ؛ عقلة ص ٤٣ .
البيت الإلهي : الأشواق ص ١٥٠ .
التجلي الخاص : الفتوحات ج ٢ ص ٦٥١ ؛ ج ٣ ص ٣٠ ، ١٧٦ .
التجلي الدائم : الفتوحات ج ٢ ص ١١١ ؛ ج ٤ ص ١٥ .
التجلي الذاتي : الفتوحـات ج ١ ص ٩١ ، الفصـوص ج ١ ص ٦١ ؛ إنشاء الدوائر ص ٣٥ ؛ كتاب المسائل ص ٧ .
التجلي الرباني : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٩ .
التجلي الصفاتي : الفتوحات ج ١ ص ٩٩ .
التجلي الصمداني : الفتوحات ج ٤ ص ٢٩٥ .
التجلي الصوري : الفتوحات ج ٤ ص ١٩٢ ؛ الفصوص ج ١ ص ٨٥ .

التوجه الإلهي : الفتوحات ج ١ ص ١٨٨ ؛ ج ٢ ص ١٦٧ .
التوقيع الإلهي : الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٢ ؛ ج ٤ ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٠٧ .
التوكل الخامس : الفتوحات ج ٣ ص ٣٥١ .
الثبوت الإمكاني : الفتوحات ج ٤ ص ٢١١ .
الثلث الأخير : الفتوحات ج ٤ ص ٣٤٤ .
الجامع الحقائق : الفتوحات ج ١ ص ١٢٥ .
الجامع الصغير : البقية الله ص ١١٠ .
الجامع الكبير : البقية الله ص ١١٠ .
الجبر الذاتي : الفتوحات ج ٤ ص ١١٠ .
الجبروت البرزخي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٠٨ .
الجدول الهيولاني : إنشاء الدوائر ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ .
الجزء الوفاق : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٨ .
الجزاء الوفاق : الفتوحات ج ٤ ص ٤ .
الجسم الكل : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٩ ، ٤٢٢ .
الجسم الكل الطبيعي : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٢ .
الجسم الكلي : الفتوحات ج ١ ص ١٤٠ .
الجمل الكبير : الفتوحات ج ١ ص ٦٠ .
الجنة الدهماء : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠ .
الجنة الذاتية : الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٦ ، ٤٢٨ .
الجنة الصغرى : مواقع النجوم ص ٣٧ .
الجنة الكبرى : مواقع النجوم ص ٣٧ .
الجنة المخصوصة (بالعبد) : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠ .
الجنة المعجلة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٦٠ .

الجوهر الكل : الفتوحات ج ٣ ص ٢٦٣ .
الجوهر المظلم الكل : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٢ .
الجوهر النفيس : الفتوحات ج ٤ ص ٣٣٨ .
الجوهر الهبائي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٣١ .
الجوهر الهيولاني : الفصوص ج ١ ص ٢٠٠ .
الجوهرة البيضاء : الفتوحات ج ١ ص ٤ .
الحب الروحاني : الفتوحات ج ٢ ص ٣٢٧ ، ٣٣٢ ، ٣٤٧ .
الحب الروحاني الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٣٥ .
الحب الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٢٧ ، ٣٣٢ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ .
الحب العنصري : الفتوحات ج ٢ ص ٣٣٥ .
الحب الإلهي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٤٧ .
الحب الإلهي الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٣٥ .
الحجاب الأقرب : الفتوحات ج ٢ ص ٥٩٧ .
الحد الذاتي : الفتوحات ج ٢ ص ١٤٣ ؛ ج ٤ ص ١٦٨ ، ٢٧٢ ؛ الفصوص ج ١ ص ٢٠٨ .
الحد الرسمي : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤ .
الحد الفاصل : الفتوحات ج ٤ ص ٣٣٧ .
الحد المميز : الفتوحات ج ٤ ص ١٦٨ .
الحد الذاتي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٣٥ .
الحدود الذاتية : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤ .
الحدود الرسمية : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤ .
الحركة المعقولة : الفصوص ج ١ ص ٢٢٤ .
الحرية المطلقة : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٧ .
الحضرات الخمس : الفصوص ج ٢ ص ٧٠ ، ٧٤ ؛ علم الحقائق

السرير الأقدس : الأسفار ص ١٠ .
السفر الرباني : الفتوحات ج ٢ ص ٣٨٤ .
السماء الدنيا : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٠ ، ٣٤١ .
السماع الحسي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٥٠ .
السماع الروحاني : الفتوحات ج ٢ ص ٣٦٨ .
السماع الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٦٨ .
السماع المطلق : الفتوحات ج ٢ ص ٣٦٨ ، ٥٦٧ ؛ ج ٤ ص ٣٦٨ .
السماع الإلهي : الفتوحات ج ٢ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .
السمع الثبوتي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٠١ ؛ ج ٣ ص ٣١٤ .
السمع المعنوي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٥٠ .
السمع الوجودي : الفتوحات ج ٣ ص ٣١٤ .
السنة الحق : الفصوص ج ١ ص ٦٩ .
السنة الفهوانية : الفتوحات ج ٣ ص ٥٢٤ ، ٥٣٧ .
السنة الأحوال : الفتوحات ج ٣ ص ٥٢٩ .
الشجرة الكلية : الإتحاد الكوني ص ١٤٣ .
الشرع المحمدي : رسالة الأقطاب ص ١٤٣ .
الشرك الخفي : الفتوحات ج ٤ ص ٤٥٧ .
الشعر الرباني : الفتوحات ج ٢ ص ٣٨٤ .
عالم الشهادة المنفصل : الفتوحات ج ١ ص ١١٣ .
الشهر الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٤٨ .
الشهود الذاتي : الأشواق ص ٦٠ .
الشيئية المطلقة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٠ .
الصاحب المجهول : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٨ .
الصراط الخاص : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٣ .

الغيب المحالي : الفتوحات ج ٣ ص ٧٨ .
الغيب الأقدس : الفتوحات ج ٢ ص ٣٩٢ .
الغيب الإمكاني : الفتوحات ج ٣ ص ٧٨ .
الغيرة الكونية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٥ .
الغيرة الإلهية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٥ .
الفتح الوسط : الفتوحات ج ٤ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .
الفتوة الإلهية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٢ .
الفتوح الإلهي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٢٠ .
الفراسة الحكيمة : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٥ .
الفراسة الإيمانية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٥ .
الفراسة الإلهية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٥ .
الفرد الأول : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٦ .
الفرق الثاني : الإصطلاحات الصوفية ص ٨٦ ؛ الأشواق ص ١٠٧ ؛ الإرشاد ص ١٤٨ .
الفضل الزماني : إلفتوحات ج ٣ ص ٣٩٩ .
الفطرة المقيدة : الفتوحات ج ١ ص ٨٧ .
الفقر الكلي : الفصوص ج ١ ص ١٠٥ .
الفقر النسبي : الفصوص ج ١ ص ١٠٥ .
الفلك الثاني : عقلة ص ٥٩ .
الفلك الرابع : عقلة ص ٦٥ .
الفلك المكوكب : الفتوحات ج ٣ ص ٤٢١ .
الفلك الأطلس : الفتوحات ج ٣ ص ٤٢١ .
الفلك الأول : عقلة ص ٥٩ .
الفيض الدائم : الفتوحات ج ٤ ص ٦٢ .

المجموع : الفتوحات ج ٤ ص ٦١ .
المحبة الإلهية : الفتوحات ج ٤ ص ٤٥٠ .
المحبة العظمى : الفتوحات ج ٤ ص ٤٤٩ .
المحجة البيضاء : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٦ .
المحمدي الوارث : الفتوحات ج ٤ ص ١١٦ .
المختصر الشريف : الإنسان الكلي ص ٢ ؛ مواقع النجوم ص ٧٢ .
المختصر الوجيز : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٧ .
المدينة الفاضلة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٩٨ .
المريد المكين : الفتوحات ج ٤ ص ٣٧٧ .
المستوى الأعلى : مواقع النجوم ص ٥ .
المسلك السيال : الفتوحات ج ٣ ص ٥٥٠ .
المشاهد الذاتية : الفتوحات ج ٢ ص ٩٨ .
المشاهدة الذاتية : الفتوحات ج ١ ص ٥٧ .
المشهد الذاتي : الأشواق ص ٦٦ .
المصحف الكبير : الفتوحات ج ١ ص ١٠١ .
المطول البسيط : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٧ .
المعبود الحقيقي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٠ .
المعروف المعرفة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٧ .
المعلوم العلم : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٧ .
المغفور له : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٥ .
المفاتح الأول : الفتوحات ج ١ ص ٩٩ ؛ ج ٣ ص ٢٧٩ ؛ الفصوص ج ١ ص ١٣٣ ؛ شرح مشكلات الفتوحات الميكة ص ٦ ؛ علم الحقائق ص ٥ ؛ إشارات القرآن ص ٥٦ ؛ مفتاح الغيب ص ٧٦ .
المفعول التكويني : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الصناعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .

المفعول الطبيعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الإبداعي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المفعول الإنبعاثي : الفتوحات ج ١ ص ٩٤ .
المقام المحمدي : الفتوحات ج ١ ص ٣ ؛ الأشواق ص ٧ .
المقام المحمود : الفتوحات ج ٤ ص ٢٩ .
المقام الأخضر : الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٤.
المقام الأدنى : الفتوحات ج ٤ ص ٣٥٩ .
الملك الأكبر : الفتوحات ج ١ ص ١١٩ .
الملائكة المهيمون : الفتوحات ج ١ ص ١٤٨ .
الملأ الأعلى : الفتوحات ج ١ ص ٤ ؛ ج ٤ ص ١٩٨
الفتوحات ج ٢ ص ٤٨ ؛ ج ٣ ص ٢٦ ، ٥٣٧ .
الملأ الأوسط : الفتوحات ج ٤ ص ١٩٨ .
الملأ الأسفل : الفتوحات ج ٣ ص ٥٣٧ .
الملأ الأنزل : الفتوحات ج ٤ ص ١٦٠ .
الملائكة الكتاب : الفتوحات ج ٤ ص ٢٤ .
الملامية من أهل الأسرار : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٣ .
الملامية من أهل الأنوار : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٣ .
المد الأول : عنقاء مغرب ص ٥١ .
المنازلة الأصلية : الفتوحات ج ٣ ص ٥٢٥ .
المنزل الأقرب المعنوي : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٤ .
الموت الأكبر : الفتوحات ج ٤ ص ٩٩ .
الموت المعنوي : كتاب الهو ص ١٩٧ .
الموت الأبيض : الفتوحات ج ١ ص ٢٥٨ ؛ ج ٢ ص ١٨٧ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ .

الموت الأحمر : الفتوحات ج ١ ص ٢٥٨ ؛ ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٩٤ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ ، ٣٥٤ .

المـوت الأخضر : الـفتـوحـات ج ١ ص ٢٥٨ ؛ ج ٢ ص ١٨٧ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ ؛ روح القدس ص ٢٣ .

المـوت الأسـود : الفتـوحـات ج ١ ص ٢٥٨ ؛ ج ٢ ص ١٨٧ ؛ ج ٤ ص ٣٥٢ .

الموت الأصغر : الفتوحات ج ٤ ص ٩٩ ، ٤٢٤ .

الموت الأكبر : الفتوحات ج ٤ ص ٩٩ .

الموجود الأول : الفتوحات ج ٣ ص ٤٦٢ .

الميثاق الثاني : الفتوحات ج ٤ ص ٥٨ .

الميثاق الأول : الفتوحات ج ٢ ص ٣٨٦ ، ٣٨٨ ؛ ج ٤ ص ٥٨ .

الميراث المعنوي : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٢ .

النائب الملك : الفتوحات ج ٤ ص ٣ .

النار الباطنة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٥ .

النار الظاهرة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٥ .

النبوة البرزخية : الفصوص ج ١ ص ٢١٣ ؛ ج ٢ ص ٣١٨ .

النبوة البشرية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٤ .

النبـوة الخـاصـة : الفتـوحـات ج ٣ ص ٣٢٦ ، ٥١٣ ؛ الفصـوص ج ٢ ص ١٧٦ .

النبوة السارية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٣ .

النبـوة العامـة : الفتـوحـات ج ٢ ص ٣ ، ٤١ ، ١٢٥ ، ٢١٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ؛ ج ٣ ص ٣٢٦ ، ٥١٣ ؛ الفصوص ج ٢ ص ٢١٧ .

النبوة الكبرى : القربة ص ٢ .

النبوة المطلقة : الفتوحات ج ٢ ص ٧٦ .

النبوة المكتسبة : الفصوص ج ٢ ص ١٧٧ ، ٢٢٤ .

النكاح الغيبي : الفتوحات ج ٢ ص ٦٥٦ .
النكاح المعنوي : روح القدس ص ٦٢ ؛ أيام الشأن ص ٧ .
النكاح الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥١٦ .
النكاح الأول : علم الحقائق ص ٣ .
النهر الكبير : الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٩ .
النهر الأعظم : إيضاح السهل الممتنع ص ١٤١ .
النور الحقيقي : تأويلات القرآن القيصري ص ١٦٥ .
النور الذاتي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٣ ؛ مواقع النجوم ص ٣٢ .
النور الشيبي : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٢ .
النور العظيم : الفتوحات ج ٢ ص ٤٨٨ .
النور المجعول : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٣ .
النور المحمدي : الفصوص ج ٢ ص ٣١٩ .
النور الممتزج : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٤ .
النور المولد الزماني : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
النور الأخضر : الفتوحات ج ٢ ص ٩٠ .
النور الأصلي : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
النور الأعظم : الفتوحات ج ٢ ص ٤٥٤ ؛ ٤٨٨ .
النيابة عن الله : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٦ .
إله المعتقدات : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٢ .
إله الأسماء : تاج الرسائل : الفتوحات ص ٢٩ .
الهاجس السببي : الفتوحات ج ١ ص ٣٣ .
الهادي الكوني : الفتوحات ج ٣ ص ٤٩٨ .
الهباء الصناعي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٣ .
الهباء الطبيعي : الفتوحات ج ٢ ص ٤٣٣ .
الهدى التوفيقي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٤ .

الهدى الثباتي : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٤ .
الهوية الأحدية : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨ .
إلهي المشهد : الفتوحات ج ٤ ص ٧٣ .
الهيولي الكل : الفتوحات ج ٢ ص ٢٣٩ ؛ ج ٣ ص ٥٤٨ .
الهيولي الكلية : مطلع فصوص الكلم ص ١٥ .
الواجب الكوني : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الواجب الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الواحد العدد : الفتوحات ج ٣ ص ٤٥١ .
الواحد الكثير : الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٣ ، ٣٨٠ ، ٣٩١ ، ج ٣ ص ٣٢٥ ، ٤٢٠ ، ٤٥١ ، ٤٨٥ ؛ ج ٤ ص ٥٥ ، ٣٩٨ ، ٤١٤ .
الواحد الأحد : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ ؛ ج ٤ ص ٥٥ .
الواحد الأول : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٠ .
الوارث الفرد : الفتوحات ج ٤ ص ١٧٩ .
الوارث الكامل : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
الوارث المحسوس : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠١ .
الوارث المحمدي : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٨ ؛ شق الجيوب ص ٢٨ .
الوارث المكمل : الفتوحات ج ٣ ص ٣٤٩ .
الوارث الناقص : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
الوارد الروحاني : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الوارد الطبيعي : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الوارد الإلهي : الفتوحات ج ١ ص ٢١١ .
الواعظ الصامت : الفتوحات ج ٤ ص ٣٨٧ .
الواعظ الناطق : الفتوحات ج ٤ ص ٣٨٧ .
الوجه الخاص : الفتوحات ج ١ ص ١٧٨ ، ٢٠١ ؛ ج ٢ ص ٢٧٤ ،

٤٢٣ ؛ ج ٣ ص ٣٠ ، ٣٨٥ ، ٤٨٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٦ ، ٥٢٦ ؛ ج ٤ ص ٣١ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٨٧ ، ١٩٩ ؛ كتاب المسائل ص ١٢ .

الوجه الوجودي : الفصوص ج ١ ص ٧٦ .

الوجه الإلهي : الفتوحات ج ٢ ص ٢٩٧ .

الوجه الإلهي الخاص : الفتوحات ج ٢ ص ٢٧٣ .

الوجود الحق : الفتوحات ج ٤ ص ٣١ .

الوجود الدائم : الفتوحات ج ٣ ص ٥٤٧ .

الوجود الصرف : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٠ .

الوجود الصغير : الفتوحات ج ١ ص ١١٨ .

الوجود الكبير : الفتوحات ج ١ ص ١١٨ .

الوجود المطلق : الفتوحات ج ١ ص ٤٤ ، ١١٨ ؛ ج ٣ ص ٤٦ .

الوجود المقيد : الفتوحات ج ٢ ص ٧٠ .

الوجود الوجودي : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٠ .

الوجود الإمكاني : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٠ .

الوحي الخاص : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٣ .

الوحي الخالص الإلهي : الفصوص ج ١ ص ١٣٣ .

الوحي الذاتي : الفتوحات ج ٢ ص ١١٧ .

الوحي العرضي : الفتوحات ج ٣ ص ١١٧ .

الوحي بالروح الأمين : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٠ .

الوحي في النفس : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٠ .

الورث المعنوي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٢ .

الورث الموسوي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠ .

الورث النبوي : الفتوحات ج ٢ ص ١٦٨ .

الورث الإلهي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٢ .

الورث الإلهي النبوي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠٣ .
الورثة المحمدية : الفتوحات ج ٤ ص ٥٠ .
الولاية البشرية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٨ .
الولاية البشرية الخاصة : الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٩ .
الولاية العامة : الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٨ ؛ ج ٤ ص ٤٤٨ .
الولاية الملكية : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٢ .
الياقوتة الحمراء : الفتوحات ج ١ ص ٥ .
الياقوتة الصفراء : الفتوحات ج ١ ص ٥ .
اليد اليسرى : الفتوحات ج ٣ ص ٣٧٩ .
اليد اليمنى : الفتوحات ج ٣ ص ٣٧٩ .
اليقين الجامع : علم الحقائق ص ٥ .
اليقين الأول : الأجوبة عن الإنسان الكامل ص ٢٢٢ .
اليوم الصغير : الفتوحات ج ٣ ص ٥٤٨ .
اليوم الكبير : الفتوحات ج ٣ ص ٥٤٨ .
الأب الثاني : الفتوحات ج ١ ص ٥ .
الأبريز الأحمر : الفتوحات ج ١ ص ٥ .
الأمهات الحادثة : الفتوحات ج ١ ص ٥٦ .
الإنسان الأزلي : الفتوحات ج ٣ ص ٥٤ .
الأب الثاني : الفتوحات ج ١ ص ١٤٠ ، ١٤١ ؛ ج ٢ ص ٢٧٢ .
الأب الرابع : الفتوحات ج ٣ ص ٥٠ .
الأب الساري : الفتوحات ج ١ ص ١٣٩ .
الأب الأول : الفتوحات ج ١ ص ١٣٦ ؛ الأسفار ص ٢٢ .
الآباء العلويات : الفتوحات ج ٣ ص ٤٤٤ .

أمر وجودي عيني : الفتوحات ج ٢ ص ٢٢٠ .
أمهات الوجود : الفتوحات ج ٣ ص ٤٠٤ .
أمهات الأسماء : الفتوحات ج ١ ص ١٠٠ ؛ ج ٢ ص ٤٣٧ ؛ ج ٣ ص ٤١٢ ؛ الفصوص ج ٢ ص ٢٦ ؛ مطلع فصوص الكلم ص ٥ ، ١٥ .
أمهات الأكوان : الإتحاد الكوني ص ١٤٧ .
أنبياء أتباع : الفتوحات ج ٢ ص ٨٤ .
أنبياء الأولياء : الفتوحات ج ١ ص ١٥٠ ؛ ج ٢ ص ٨٥ ، ٩١ .
إنسان الإنسان : بلغة الغواص ص ٣ .
إنسان حيوان : الفتوحات ج ٤ ص ٥٦ .
إنسان خليفة : الفتوحات ج ٤ ص ٥٦ .
إنسان صغير : الفتوحات ج ٤ ص ٤٠٩ ؛ شق الجيوب ص ٢٢ ؛ بلغة الغواص ص ١٠ .
إنسان كبير : الفتوحات ج ٤ ص ٤٥ ، ٤٠٩ .
إنقسام الكلمة : الفتوحات ج ٢ ص ٢٥٩ .
أنوار أصلية : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
أنوار الأعمال : الفتوحات ج ٢ ص ١٧١ .
أنوار متولدة : الفتوحات ج ٢ ص ٥٧٥ .
أنواع الموت : مطلع فصوص الكلم ص ٢٦ .
أنواع الوحي : الفتوحات ج ٢ ص ٦٣٢ .
أنية الحادث : الفتوحات ج ٤ ص ٤١ .
أنية الحق : الفتوحات ج ٤ ص ٤١ .
أنية الخلق : الفتوحات ج ٤ ص ٤١ .
أنية العبد : الفتوحات ج ٤ ص ٤١ .
أنية الشيء : الفتوحات ج ٤ ص ٤١ .

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

الإصطلاحات الصوفية ص ٢٨٧ ؛ شرح مشكلات الفتوحات المكية ص ٤ ؛ مطلع فصوص الكلم ص ٤ .

جمع الهم : رسالة الإنتصار ص ١٨ .

جمع الأسرار : رسالة الإنتصار ص ١٨ .

جمعية العبودية : الفتوحات ج ٣ ص ٣٥٠ .

جمعية الهمة : الفصوص ج ٢ ص ٨٠ .

جنة الأعمال : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠ .

الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٧ ؛ ج ٤ ص ٤٠٢ .

جنه اختصاص : الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ ، ٥٩٩ ؛ ج ٣ ص ٢٦٠ .

جنة أعمال : الفتوحات ج ٢ ص ٤٤١ .

جنة الخلد : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .

جنة الخلق : الفتوحات ج ٤ ص ٣٤٨ .

جنة الرؤية : الفتوحات ج ٤ ص ٣٤٨ .

جنة السلام : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .

جنة العارف : الفصوص ج ٢ ص ٩٠ .

جنة الفردوس : الفتوحات ج ٢ ص ٩٠ ؛ ج ٣ ص ٤٣٥ .

جنة المؤمن : الفصوص ج ٢ ص ٩٠ .

جنة المأوى : الفتوحات ج ٣ ص ٤٢٥ ، ج ٤ ص ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٤٢٤ .

جنة المقامة : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ؛ ج ٤ ص ٣٤٨ .

جنة الميراث : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨٠ ؛ ج ٤ ص ٤٠٢ .

جنة النعيم : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ ، ٤٣٩ ؛ ج ٤ ص ٣٤٨ .

جنة الورث : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٧ .

جنة الوسيلة : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٥ .

- ح -

حضرة المراقبة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
حضرة المشاهدة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٠٢ .
حضرة المعاني : الفتوحات ج ٢ ص ٣٩٠ .
حضرة المعاني المجردة : الفتوحات ج ٣ ص ٣٦٤ .
حضرة المقيت : الفتوحات ج ٤ ص ٢٤٨ .
حضرة المنع : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٠ .
حضرة الموت : الفتوحات ج ٣ ص ٣٨٩ ؛ ج ٤ ص ٢٩٠
حضرة الميزان : الفتوحات ج ٤ ص ٢٢٨ .
حضرة النبوة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٩ .
حضرة النصر : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٣ .
حضرة النفس : الفتوحات ج ٤ ص ٢٣٢ .
حضرة النفع : الفتوحات ج ٤ ص ٣١١ ، ٣١٢ .
حضرة النور : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٢ ، ٣١٣ .
حضرة الهدى : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٣ .
حضرة الوجدان : الفتوحات ج ٤ ص ٢٩٢ .
حضرة الود : الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٩ .
حضرة الورث : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٦ .
حضرة الوكالة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٠ .
حضرة الوهب : الفتوحات ج ٤ ص ٢١٧ .
حضرة الإبداع : الفتوحات ج ٤ ص ٣١٥ .
حضرة الإجابة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٥٥ .
حضرة الاحاطة : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٧ .
حضرة الإحسان : الفتوحات ج ٤ ص ٢٦٤ .
حضرة الإحصاء : الفتوحات ج ٤ ص ٢٨٧ .
حضرة الأحوال : الفتوحات ج ٢ ص ٢٨١ .

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

ـ ط ـ

ـ ظ ـ

- ع -

- غ -

ـ ف ـ

- ق -

ـ ك ـ

ل

- م -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

- و -

وجه الهوية : الفصوص ج ١ ص ١٧٥ .
وجه الوجه : الفتوحات ج ٤ ص ٣٤٩ .
وجه خاص : الفتوحات ج ٣ ص ٤٣٦ .
وجوب الثبوت : الفتوحات ج ٣ ص ٣١٤ .
وجود الخلق : الفتوحات ج ٤ ص ٢٧٩ .
وجود العين : الفتوحات ج ٢ ص ٥ .
وجود جمع : الفتوحات ج ٣ ص ٣٩٠ .
وجود خيالي : الفتوحات ج ٤ ص ٢١١ .
وجود عيني : الفتوحات ج ٤ ص ٢١١ .
وجود فرق : الفتوحات ج ٣ ص ٣٩٠ .
وجود مطلق : الفتوحات ج ١ ص ٩٠
وحود مقيد . الفتوحات ج ١ ص ٩٠ .
وجوه العقل : الفتوحات ج ١ ص ٤٦ .
وحي إشارة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣ .
وحي عبارة : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣
وحي كلام : الفتوحات ج ٤ ص ٣٦٣ .
وراثة الأحوال : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
ورث الحق : الفتوحات ج ٣ ص ٢٣٠ .
ورث ثبوتي : الفتوحات ج ٤ ص ١٠١ .
ورثة الأفعال : الفتوحات ج ٣ ص ٤١٤ .
وزراء المهدي : الفتوحات ج ٣ ص ٣٢٩ .
وزعة الكثيب : الفتوحات ج ٣ ص ٤٤٢ .
وزير القطب : مواقع النجوم ص ١٥١ .

- ي -

فهـرس

١٩٩١ / ١/ ٣٦٣



استهلت د. سعاد الحكيم مسيرة البحث في العلوم الصوفية بعملها الضخم « المعجم الصوفي » . وقد أتاح لها هذا التوغل في العالم الفكري اللغوي للمتصوفة ، وبالأخص عالم محيي الدين بن عربي ، أن تمضي أشواطاً أبعد . وها هي في كتابها الجديد « ابن عربي ومولد لغة جديدة » تقوم بدراسة ميدانية استقصائية لمفردات الشيخ الأكبر ، وتبحث آلية توليد المصطلحات لديه ، وتهتدي الى حركية فكره اللغوي والقانون الذي يربط توليد هذه المصطلحات بتصوّره للعالم .

وقد بيَّنت المؤلفة في هذا الكتاب أن ابن عربي نقل الحضور الصوفي من حضورٍ للأعماق الى لغة وجودية ، وحقق فتحاً لغوياً حين حوَّل اللفظ المفرد من دلالته على الذات الى دلالته على معنى يقوم في الذات . ثم استعار هذا المعنى وبالتركيب والإضافة كانت تتفلّق معه اسماء جديدة لمسميات جديدة مؤلِّفة لغة جديدة . . .

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

دندرة للطباعة والنشر